Charles Gaucher et Stéphane Vibert (dir.)

Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle



P.I.E. Peter Lang

Les différences qui émergent des quêtes identitaires contemporaines accentuent, dans un mouvement antagoniste de repli corporatiste et de reconnaissance de la pluralité du social, le sentiment que l'identité moderne se fragmente en une constellation de possibles. L'identité sourde fait partie de cette constellation. Elle découle de conceptions qui dépassent le simple intérêt catégoriel pour faire jaillir une communauté de sens. Ainsi, pour plusieurs personnes se reconnaissant dans cette identité, la condition qui les unit est d'abord articulée à partir d'un attachement collectif à une culture spécifique, et surtout, à une langue qui leur est propre. Bien sûr, ce déplacement du stigmate ne s'effectue pas dans l'oubli des dénominations et des traitements antérieurs concernant la surdité et doit composer avec la sédimentation des représentations sociales ayant investi la surdité comme caractéristique identitaire.

Les Sourds interrogent définitivement les nouvelles formes du lien social mettant en scène des spécificités qui s'expriment comme différences émancipatrices. Un ouvrage de référence en la matière est le bienvenu à une époque où plusieurs penseurs, mais aussi acteurs du monde de l'éducation et de la réadaptation, s'interrogent sur cette différence, mais aussi sur la différence en général comme vecteur d'identification.

Charles Gaucher est professeur à l'École de travail social de l'Université de Moncton. Docteur en anthropologie diplômé de l'Université Laval, il a travaillé avec plusieurs associations impliquées dans la défense et la promotion des droits des personnes handicapées. Ses travaux de recherche portent principalement sur l'identité et les communautés sourdes du Canada.

Stéphane Vibert est professeur au Département de sociologie et anthropologie à l'Université d'Ottawa. Docteur en anthropologie sociale et culturelle de l'E.H.E.S.S. (Paris), il étudie les formes d'appartenance spécifiques aux sociétés modernes, par divers ouvrages et articles qui portent notamment sur les rapports entre pluralisme culturel et démocratie, ainsi qu'entre communautés minoritaires et État-nation.

P.I.E. Peter Lang
Bruxelles

www.peterlang.com

Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle



P.I.E. Peter Lang

Bruxelles • Bern • Berlin • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Charles GAUCHER et Stéphane VIBERT (dir.)

Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle

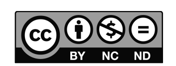
Collection « Diversitas »
n° 5

Cette publication a été possible grâce au soutien de l'Institut de réadaptation en déficience physique de Québec (IRDPQ).
L' ouvrage réunit des présentations faites en mai 2007 dans le cadre du congrés de l'ACFAS (Canada) et des textes issus d'un appel à communications ayant suivi cette rencontre d'experts qui ont réfléchi sur l'évolution, la mise en place et le déploiement de l'identité sourde.

P.I.E. Peter Lang SA
1 avenue Maurice, B-1050 Bruxelles, Belgique
www.peterlang.com ; info@peterlang.com

ISSN 2031-0331
ISBN 978-3-0352-6005-2
D/2010/5678/10
ISBN 978-3-0352-6005-2 (eBook)





Ouvrage imprimé en Allemagne

Information bibliographique publiee par « Die Deutsche Nationalbibliothek ».
« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur le site http://dnb.d-nb.de.

Table des matières

Remerciements

Nous aimerions tout d'abord remercier l'Institut de réadaptation en déficience physique de Québec, et plus précisément M. Patrick Fougeyrollas, sans l'appui desquels cette entreprise n'aurait pas été possible. Leur participation, tant sur le plan scientifique que financier, a joué un rôle central dans la réalisation de ce collectif. Merci également aux auteurs de leur patience et de leur confiance en ce projet. Nos remerciements vont aussi à Annick Levesque qui a contribué de façon significative à divers aspects logistiques de la production de cet ouvrage. Enfin, nous aimerions souligner la contribution de M. Alain G. Gagnon, directeur de la collection *Diversitas*, qui a cru en notre projet et en a grandement facilité la réalisation.

Avant-propos

Patrick FOUGEYROLLAS, Ph.D.

Anthropologue, directeur de l'enseignement et du soutien scientifique de l'IRDPQ et chercheur au CIRRIS

Le développement de la recherche sur les aspects psychosociaux de la surdité est un domaine prioritaire au Québec. En tant qu'établissement de réadaptation public du Québec pour clientèles de tous âges ayant des incapacités auditives, visuelles, motrices, du langage et de la parole, nous croyons que le présent ouvrage deviendra une référence pour des acteurs comme l'Institut de réadaptation en déficience physique de Québec (IRDPQ). L'IRDPQ est affilié à l'Université Laval et détient le statut d'institut universitaire en réadaptation pour le Québec.

Nous sommes fiers d'avoir appuyer l'émergence du réseau ayant mené à la publication de cet ouvrage qui a également su compter sur le soutien des chercheurs de l'axe sur les déterminants environnementaux de la participation sociale du Centre de recherche interdisciplinaire en réadaptation et intégration sociale et du Fonds de recherche en déficience auditive de l'IRDPQ. Nous croyons sincèrement que cette initiative contribuera de façon significative à l'avancement des connaissances sur l'identité sourde.

Préface

Marguerite BLAIS, Ph.D.

Ministre responsable des Aînés et docteure en communication

Des recherches depuis 1995 qui me menèrent à la découverte de ces multiples quêtes identitaires sourdes jusqu'à cette joie immense de constater que de plus en plus de chercheurs du Québec réfléchissent aux identités et à la culture sourdes et se regroupent pour publier le fruit de leurs recherches, tout cela m'inspire et me stimule à poursuivre ma route pour mieux connaître les sourds/Sourds. Les connaissances fines en matière d'identités plurielles et de culture sourde, le développement de la recherche et sa diffusion non seulement contribueront à l'avancement de la science à proprement parler, mais, j'ose le croire, provoqueront une ouverture individuelle et collective face à la différence, pour accepter une identité qui n'est peut-être pas la nôtre, mais qui fait définitivement partie du paysage social et politique d'aujourd'hui : l'identité sourde.

L'identité personnelle me semble complexe à définir. Sommairement, on s'identifie d'abord lorsque l'on se reconnaît dans le regard de l'autre. Cette idée singulière en soi est tout aussi valable pour plusieurs sourds : les Sourds, qui s'identifient à leur langue et à leur culture au détriment de leur déficience, s'identifient également à d'autres lorsque leurs mains et leur corps s'animent et s'expriment avec tout autant de musicalité que les mots et les notes qui s'envolent sur une portée pour les entendants. Manuel Castells définit l'identité comme « le processus de construction de sens à partir d'un attribut culturel ou d'un ensemble cohérent d'attributs culturels qui reçoit priorité sur toutes les autres sources » (1997 : 17). Si les identités construites par « personnalisation » sont sources de sens pour les individus (Giddens, 1991), Castells ajoute qu'elles ne le deviennent que lorsqu'elles sont intériorisées par les individus construisant leur propre sens autour de cette intériorisation. Un individu peut en avoir plusieurs, mais ces « pluri-identités » engendrent des contradictions, voire des tensions, autant dans les idées que l'individu se fait de lui-même que dans la façon d'agir dans la société.

Une identité se construit en s'alimentant à des sources aussi diverses que l'histoire, la biologie, la géographie, la religion, la mémoire collective, etc. Mais les individus et les groupes sociaux transforment ces sources et en modifient le sens en fonction de leurs propres projets culturels ou de leur détermination sociale, ceux-ci s'enracinant dans la structure sociale et dans un cadre espace-temps.

Concernant la culture sourde, celle-ci s'est construite par opposition à un groupe imaginé comme dominant : les entendants qui, depuis des siècles, désirent intégrer des individus et des groupes, sur la base de différences biologique et linguistique. La langue des signes a été longtemps interdite à l'instar d'autres langues minoritaires comme la langue des Hurons, un peuple des Premières Nations. Depuis que les Sourds sont considérés par plusieurs chercheurs comme une minorité linguistique (vers 1975), ils revendiquent davantage leurs manières différentes de communiquer et de vivre. Les valeurs, les perceptions et certains types de préjugés deviennent des éléments constitutifs de la culture sourde, une culture qui s'est construite à partir d'un déni et de malentendus, en opposition au regard du groupe dominant qui juge les sourds inaptes à la communication et réfute leur différence. Les Sourds ont développé une stratégie d'adaptation qui les a menés à se définir autrement à l'intérieur de la société. Au Québec, et ailleurs à travers le monde, la vision qui fait d'un groupe de sourds des membres d'une communauté qui se reconnaissent à travers leurs langues et leur culture propres ne fait pas consensus. Si les Sourds, les malentendants, les devenus-sourds, les implantés, etc., se rejoignent sur le même terrain biologique (celui de la déficience sensorielle), le débat culturel, lui, se déroule en terrain miné. Les tenants de la vision culture – versus les tenants de la vision nature – allèguent que la surdité n'est pas uniquement le constat d'un état physiologique, d'une perte auditive qui se calcule en courbes audiométriques, mais que dans un contexte d'adversité, elle est devenue une force centripète qui unit les membres d'une culture commune, fiers de cette distinction qualificative. Minoritaires dans une société entendante, plusieurs tendent à s'adapter ou se réadapter en communiquant selon les références d'usage des membres de la société majoritaire. Ils veulent s'intégrer, se fondre le plus possible dans la masse et paraître « normaux ». Pourtant, une fraction de ce groupe, les Sourds, se démarque en faisant de la surdité un trait distinctif et significatif par rapport au reste de la société, sourde comme entendante. De plus, ajoutons que des enfants entendants issus de parents sourds sont bilingues, leur première langue acquise étant naturellement une langue des signes. Certains enfants se sentent presque « Sourds », du moins culturellement, et affichent leur identité et leur culture sourdes.

Le monde des sourds/Sourds est un monde complexe et captivant. La culture sourde est vivante. Les découvertes scientifiques qui légitiment les langues signées des Sourds démontrent que les personnes dépourvues de l'audition peuvent participer pleinement à la vie en société, même si leur existence et leurs modes de vie particuliers s'articulent différemment de ceux des entendants. Je vous convie donc à vous ouvrir à l'Autre, à la différence, et à entreprendre une réflexion en dialogue avec la communauté sourde. Je suis convaincue qu'au-delà de la fascination que plusieurs entendants développent pour les signes, vous découvrirez dans les textes de ce recueil, à l'instar de ces chercheurs québécois et français, un univers fascinant et encore trop peu connu : le monde des Sourds… à notre portée.

Notices biographiques

Blais, M., *La culture sourde : Quêtes identitaires au cœur de la communication*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Sociologie au coin de la rue », 2005.

Castells, M., *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1997.

Giddens, A., *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press, 1991.

Introduction

Charles GAUCHER, Ph.D.

Professeur à l'École de travail social, Université de Moncton

Que les Sourds se regroupent dans des associations, des groupes d'intérêt ou des mouvements de revendication n'a rien de très exceptionnel en ces temps d'appel à la diversité, au pluralisme et à la reconnaissance des singularités. Le « S » majuscule interroge toutefois même les penseurs et les défenseurs des droits humains les plus « ouverts » au respect des différences : que signifie-t-il, qu'implique-t-il et pourquoi est-il nécessaire ? Dépassant les affres de la rectitude politique et le langage revendicatif, ce « S » annonce une quête identitaire qui s'inscrit dans une historicité bien particulière et qui s'énonce dans des termes voulant faire de la différence sourde une particularité culturelle détachée de l'incapacité physique qui la stigmatise. Un « S » qui introduit le Sourd, sans pudeur, ni euphémisation, comme un être enraciné dans un corps différent.

Les réponses à la question « qu'est-ce que l'identité sourde ? » ne vont donc pas d'elles-mêmes et se déclinent en un spectre de raisonnements et de pratiques faisant s'entrechoquer le revendiqué et l'attribué, les logiques communautaristes et le sens commun, les reconnaissances voulues et les classifications imposées. Interrogés sur ce qu'ils sont, les Sourds vont dire leur différence à partir d'un ensemble pluriel de référents : elle est intrinsèque, mais apprise ; stigmatisée, mais choisie ; incorporée, mais culturelle. Ceux qui voient une incohérence dans cette mise en tension de représentations antinomiques, ou encore une preuve de l'invraisemblance d'un sentiment identitaire sourd dépassant la catégorisation biomédicale, font fi de ce qui anime et fonde l'être au monde : l'identité ne repose ni dans une essence déjà là, ni dans un processus électif totalement subjectif. Ce qui donne une substance sociale à l'être humain relève de ces deux logiques simultanément qui s'entrecroisent dans l'expérience de l'individu. L'identité sourde met clairement en relief cette tension et c'est en ce sens qu'elle doit constituer un objet d'attention particulier pour les sciences sociales.

L'intérêt pour cette singulière identité n'est certes pas étranger à l'enthousiasme des intellectuels envers les *différentialismes* propres à notre temps, mais, de par sa nature, l'identité sourde possède également le potentiel d'interroger le subjectivisme à la mode qui marque les théories contemporaines de l'identité.

Plus que par refus des euphémismes, le Sourd se dit Sourd parce que c'est ce qu'il est : un acteur social qui vit avec une surdité et qui a conscience des implications sociales que cela signifie. Il n'a pas décidé d'être comme il est, mais il a choisi de se représenter sa différence selon un autre registre de représentations. Il n'a toutefois pas abandonné le monde commun : sa différence, pour être reconnaissable, doit être dite et performée dans un univers de sens intelligible par les « entendants », macrocatégorie de « reconnaissants » qui, bien souvent, ne se connaissent pas eux-mêmes. La quête identitaire sourde est donc un acte de résistance à la pression normative des pouvoirs biomédicaux, mais elle est aussi, dans les mots de Giddens (1987), le porteur de nouvelles normativités qui utilisent les ressources d'autorité déjà existantes pour s'émanciper et se libérer de son infirmité. La figure du Sourd permet d'exprimer une différence qui est plus qu'organique, bien qu'elle ne nie jamais son ancrage dans un corps profondément différent.

Comment les pratiques et les discours se mobilisent-t-ils à l'intérieur de cette identité et des tensions référentielles qu'elle implique ? Deux principaux canaux semblent se dégager des recherches actuelles sur la question. Tout d'abord, la langue des signes, ou plutôt les langues signées, qui sont probablement les vecteurs les plus significatifs de cette identité, comme le sont toutes les langues pour toutes les identités. Elles sont ce point de rencontre entre tous les Sourds du monde, tout en étant des ports d'attache locaux, voire l'expression d'une caractéristique personnelle. Elles identifient les Sourds entre eux et leur permettent d'identifier le monde qui les entoure. Elles mettent au monde les Sourds en leur donnant accès à un ensemble commun de référents qui les autorise à nommer et à comprendre les exigences et les existences de ce monde. Ces langues unissent et spécifient, elles sont des symboles d'une volonté de reconnaissance de la différence sourde partout sur la planète, tout en étant des entités uniques et originales à défendre dans leur contexte particulier. Peu importe les jeux d'aller et retour entre le très général et le très spécifique, elles distinguent les Sourds des non-Sourds. Parce qu'il ne suffit pas de se dire « signeur », c'est-à-dire locuteur d'une langue signée, pour être Sourd ; il faut encore que la langue des signes soit « dans » la personne, qu'elle soit incorporée à l'être. Pour le dire de façon abrupte, la parfaite maîtrise d'une langue signée est presque inconcevable à l'extérieur du corps sourd. La preuve en est de la problématique inclusion des personnes devenues sourdes, des personnes

sourdes qui communiquent aussi bien à l'oral qu'en signes, mais aussi celle des enfants entendants de parents sourds, des intervenants entendants œuvrant auprès des Sourds, des intellectuels entendants travaillant avec la communauté sourde, etc., au sein des dynamiques identitaires sourdes. Leur compétence dans une langue signée ne leur permet certainement pas de revendiquer automatiquement une appartenance à l'identité sourde. Encore ici, la tension que fait émerger la reconnaissance des langues signées comme lien entre les Sourds ne se résume pas au simple désir d'appartenir ou non à l'identité sourde. La figure identitaire du Sourd possède un ancrage normatif qui ne se résume pas à la maîtrise ou non d'une langue signée.

On arrive donc ainsi au deuxième vecteur de l'identité sourde, soit la communauté sourde, qui s'est organisée autour de pôles historiques et géographiques significatifs et qui constitue maintenant un réseau tantôt intégré, tantôt lâche, de structures associatives de toutes sortes ayant pour objectif ultime de regrouper les Sourds entre eux. Mais cette communauté est plus qu'un agglomérat d'associations ; elle est aussi une famille qui existe autour d'activités et d'événements diversifiés. Avec ses militants, ses leaders, mais aussi ses héros et ses figures mythiques, cette communauté ne se contente pas de défendre les intérêts de ses membres, elle est aussi souvent l'endroit où l'on choisit son conjoint et où l'on apprend sur le monde. Pour les Sourds, c'est un lieu très significatif qui, comme pour les langues signées, se décline en une multitude d'affiliations locales, nationales et internationales. C'est aussi un endroit où l'on identifie qui est Sourd et qui ne l'est pas. Par-delà la compétence linguistique nécessaire, il faut être reconnu comme Sourd pour revendiquer son appartenance à l'identité sourde. À travers la langue et la descendance, on délimite les « purs Sourds » des malentendants, les demi-sourds des Sourds profonds. Si être un signeur est la condition *sine qua non* pour revendiquer une quelconque affiliation à l'identité sourde, l'appartenance à la communauté sourde rend tangible cette affiliation, elle la met en pratique. Il s'agit donc non seulement d'être considéré comme compétent en langue des signes pour être de la communauté, mais encore faut-il être un « vrai » Sourd aux yeux de celle-ci (Delaporte, 2002). Cette quête de la pureté identitaire semblerait ailleurs inquiétante, voire alarmante. Pour désamorcer ce problème, l'identité sourde joue sur des niveaux de représentations faisant appel à la fois au « gros bon sens » – par exemple, moins ils entendent et plus les Sourds sont des Sourds-profonds, qualificatif qui est un gage de l'authenticité sourde (Gaucher, 2009) –, et à la fois à des savoirs qui ont produit une relecture sociohistorique de la différence sourde – les Sourds doivent être de culture sourde pour revendiquer leur affiliation à l'identité sourde. L'articulation de ces représentations, que les militants et les intellectuels

associés à la communauté sourde tentent de théoriser, met en dialogue la différence sourde comme particularité tantôt a-historique – la surdité est un fait humain, et donc, le Sourd, même s'il n'est pas inscrit dans l'Histoire, doit avoir existé ailleurs et avant les premières mesures de prise en charge qui témoignent de sa présence – tantôt historiciste – émergeant d'une longue lutte marquée de batailles et de conquêtes, qui ont fait en sorte que les Sourds se sont graduellement « connus » comme groupe identitaire, et ce, surtout à partir des années 1980.

Ces deux canaux de l'identité sourde, les langues signées et les communautés sourdes, sont les vecteurs d'un sentiment identitaire qui, même s'il est présenté comme tel par certains militants ou intellectuels, n'est pas figé ou rigide. Les affiliations expérientielles à la figure identitaire du Sourd sont flexibles et dépassent les modèles communautaristes ou académiques qui ont tenté de sceller une différence sourde par une liste de traits caractérisant les vrais des faux, les purs des impurs. Les Sourds, eux, vont et viennent dans la communauté, participent tantôt intensivement, tantôt occasionnellement, aux activités des associations. Ils oralisent et signent ; ils utilisent certains codes linguistiques dans leur cursus scolaire et la langue des signes avec leurs amis ; ils reçoivent l'implant cochléaire et revendiquent la reconnaissance des langues signées, etc. L'identité sourde est « souple » et inclusive d'un lot significatif d'expériences qui semblent reliées entre elles, tout en étant suffisamment exclusive pour être porteuse d'une figure identitaire relativement stable. Souplesse qui n'est pas sans soulever d'interrogations lorsque, par exemple, certains jeunes vivant avec une surdité profonde, signeurs et très impliqués dans la communauté, disent ne pas se considérer Sourds ; ils sont « qui ils sont » et refusent toute catégorisation, qu'elle soit endogène ou exogène. Aporie d'un individualisme toujours plus radical, ce refus d'appartenance à toute figure identitaire, qui n'est possible que parce que de telles figures existent dans l'univers social les entourant, donne un ton particulièrement contradictoire aux modes d'autodéfinition des nouvelles générations, dans leur façon de dire et de vivre leur différence.

Couplée aux développements des biotechnologies « réparatrices », aux affiliations associatives de plus en plus lâches et aux nouveaux modes d'intégration des enfants sourds, cette résistance identitaire donne à plusieurs l'impression que les communautés sourdes s'effritent, que la survivance des langues signées est menacée et que les Sourds disparaissent. La peur du danger d'extinction a fait naître des discours et des pratiques au sein des communautés sourdes qui sont de plus en plus marqués par un essentialisme attirant l'identité sourde dans un réductionnisme tout aussi néfaste que celui entretenu par les savoirs biomédicaux à l'égard des Sourds. La tension qui existait entre corps différent/

culture différente se fusionne dans une rhétorique ethnique qui laisse poindre le spectre des logiques racistes sous une nouvelle mouture. La menace, si menace il y a, est donc liée à la radicalisation des *différentialismes* qui appellent bien souvent, dans nos sociétés qui se veulent pluralistes, une indifférence généralisée aux quêtes identitaires particulières. Cette indifférence est probablement l'ennemi le plus coriace que les Sourds auront à combattre s'ils veulent que leurs droits, leurs communautés et leurs langues soient reconnus comme faisant partie du bien commun à valoriser et à protéger.

Les textes réunis dans cet ouvrage collectif tentent, chacun à leur façon, d'aborder une ou plusieurs de ces questions qui relèvent souvent de plusieurs disciplines et de plusieurs domaines de réflexion à la fois. Tantôt à l'aide d'une approche historique (Perreault), tantôt à partir d'une démarche socio-anthropologique critique des relectures sourdes contemporaines (Gaucher ; Poirier), ce collectif se voulait une tentative de formulation des origines de la quête identitaire sourde, que ce soit au travers de la reconstruction de leur histoire institutionnelle ou de leurs revendications contemporaines. Cette reformulation faite, le collectif avait également pour objectif de relire les représentations à l'égard de la différence sourde (Benvenuto) et de comprendre ce que ces relectures signifiaient aujourd'hui, tant sur le plan de ses structures associatives (Dalle-Nazébi et Lachance) que de ses nouveaux modes d'appartenance (Virole). Ceci afin de mieux comprendre comment l'identité sourde s'exprime dans l'espace (Comat) et, bien entendu, dans son rapport avec cet élément essentiel de l'être Sourd, la langue des signes (Dubuisson et Grimard). Chacun à leur tour, ces auteurs proposent une lecture différente de l'identité sourde, qui la montre sous la multitude de ses angles, attestant, en un sens, sa pluralité. Loin de susciter de l'indifférence, les Sourds sont donc ici mis au premier plan comme autant d'êtres singuliers interrogeant, parmi nous et avec nous, les fondements de l'identitaire dans les sociétés pluralistes contemporaines.

Notices bibliographiques

Delaporte, Y., *Les sourds, c'est comme ça*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

Gaucher, C., *« Ma culture, c'est les mains ». La quête identitaire des Sourds au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

Giddens, A., *La constitution de la société*, France, Presses universitaires de France, 1987.

Diverses lectures de l'histoire sourde au Québec

Stéphane-D. PERREAULT, Ph.D.

Professeur d'histoire au Collège de Red Deer (Alberta)

Il aurait été facile d'emprunter ici à mon éminent collègue historien Marcel Trudel et d'intituler cet article *Mythes et réalités dans l'histoire des sourds au Québec*. J'ai choisi de ne pas adopter un tel titre, car il opposerait trop facilement deux visions. À un bout du spectre, on verrait celle, populaire et même « folklorique », des sourds et intervenants entendants en surdité, qui se sont construit une image collective à partir d'une lecture particulière de leur histoire. À l'autre extrême apparaîtrait celle des historiens professionnels, bardés de diplômes et qui se disent trop souvent porteurs d'une soi-disant « vérité » historique appuyée sur une méthodologie inattaquable. Tel n'est pas mon propos, car entre ces deux pôles existe une variété de points de vue justifiables. De plus, malgré son titre, cet exposé ne présentera pas un survol, une introduction à l'histoire des sourds au Québec, mais abordera plutôt des questions fondamentales qui ont un impact sur la vision de l'histoire sourde que l'on peut avoir au Québec. Je chercherai à exposer des lectures de certains éléments-clefs de l'histoire sourde autant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la province et d'en faire ressortir le pouvoir évocateur. L'idée centrale de ce texte est de souligner l'importance de constamment remettre en question certaines perceptions simplistes pour mieux comprendre ce qui nous guide en recherche autour de l'histoire sourde. Ce texte aborde quatre interprétations consacrées pour les exposer à notre regard et essayer de les penser différemment. Il s'agit de la vision du sourd avant l'émergence d'éducateurs spécialisés, de l'abbé de l'Épée et de son rôle dans l'émergence de la communauté sourde, du virage oraliste du XIXe siècle qui triomphe au congrès de Milan et enfin du mouvement de fierté sourde de la seconde moitié du XXe siècle. Si ces éléments sont présentés dans l'ordre chronologique, cet exposé n'aura toutefois pas une trame narrative continue, puisque chacun d'entre eux présente des défis d'interprétation différents et que c'est sur ceux-ci plutôt que sur l'événement ou le phénomène lui-même que nous

allons nous attarder. Au cours de ce texte, il faut garder à l'esprit que la perspective d'ensemble est de s'interroger sur une réalité qui a bel et bien existé historiquement et qui continue, à travers les interprétations que nous en tirons, d'informer notre perception de la surdité et de sa place en société aujourd'hui. Ce questionnement n'est pas l'apanage des sourds : il doit aussi être celui des entendants qui s'intéressent à la surdité et aux groupes minoritaires dans leur ensemble.

Un mot sur quelques termes plus théoriques s'impose avant d'aller plus loin. Le mot « mythe » a été employé plus haut, et ce n'est pas innocent. Pour la plupart des gens, ce mot revêt le sens populaire de « mensonge » ou de « légende ». Cependant, ce mot est important et il a sa place dans cette discussion historique, car les quatre histoires que nous allons explorer ont toutes valeur de « mythe », mais pas au sens populaire, car il s'agit bien de réalités historiques qui ont bel et bien eu lieu. C'est plutôt selon sa signification anthropologique que nous allons nous servir de ce concept, c'est-à-dire du mythe comme récit qui sert à expliquer en termes symboliques une réalité que l'esprit rationnel a du mal à saisir dans toute sa complexité parce que son impact, notamment dans la formation de l'identité d'une communauté, dépasse son contexte originel. Le mythe a ici valeur positive et il sert à atteindre la dimension identitaire. Il est utile de voir que les quatre événements ou tournants que nous allons explorer ci-après constituent des « mythes fondateurs », soit des éléments décisifs pour l'identité collective de la communauté sourde, qui disent autant quelque chose de la réalité sourde actuelle que de celle d'une autre époque.

Ce texte fera également référence au « folklore », un concept né au XIX[e] siècle pour distinguer l'histoire « populaire » à fondement identitaire (de l'allemand *volk* : peuple) de celle qui naissait dans les universités et qui cherchait à se donner une image de respectabilité par l'usage de méthodes scientifiques. « Le folklore » (McKay, 1994) a ceci de particulier qu'il s'agit d'une histoire qui se propage souvent autrement que par l'écrit et qui est sujette à des variations dans le temps et l'espace. Ceci dit, il n'est en aucune manière moins « valide » comme objet d'étude que les documents écrits ; l'étude de l'un comme de l'autre requiert une méthodologie appropriée[1]. Dans le cas de l'histoire sourde, folklore et histoire devraient se rencontrer, car il y aurait dans la mémoire collective sourde un réservoir précieux d'information que les sources écrites ne recouvrent que partiellement[2]. Il existe d'ailleurs un

---

1 L'intérêt pour l'histoire orale dans les années 1960 et 1970 découle, entre autres, du travail des spécialistes du folklore.

2 L'application des méthodes d'histoire « orale », aussi paradoxale que soit l'étiquette pour les sourds, serait d'un précieux secours, car elle permettrait de récupérer des

problème persistant en histoire sourde : celui de l'accès à des sources écrites autres que celles que les institutions d'enseignement ou les périodiques ont conservées. Il est trop souvent laborieux ou carrément impossible de reconstituer à partir des seules sources écrites le vécu de la communauté. Les histoires officielles qui sortent de la plume des chercheurs risquent non seulement la sécheresse, mais aussi une représentation qui ne respecte pas le vécu des personnes sourdes.

On objectera que l'histoire et le folklore n'ont pas la même fonction mémorielle. Effectivement, le folklore est généralement associé à une vision culturelle « de l'intérieur ». Le folklore remplit souvent le rôle de transmetteur d'un bagage identitaire à travers le temps et se veut au premier abord un mécanisme de transmission intraculturelle. Il peut être étudié de l'extérieur, mais ce processus est généralement détaché de la fonction de transmission culturelle elle-même. L'histoire est souvent perçue comme une pratique qui se veut indépendante de tout projet de transmission culturelle. Je crois qu'il s'agit là d'un miroir aux alouettes : les historiens construisent eux aussi une trame narrative et explicative qui sert à la justification de pratiques culturelles, même s'ils n'en sont pas nécessairement les bénéficiaires. Dans le cas des sourds, le dialogue entre ces deux pratiques s'impose comme une nécessité, à la fois pour permettre aux historiens de comprendre adéquatement la réalité sourde présente et passée et pour que les sourds s'y retrouvent. Il est impossible à l'historien de la surdité d'échapper aux combats et aux aspirations de ses sujets d'étude ; la neutralité peut demeurer un idéal mais elle n'est ni confortable, ni réellement atteignable.

En conclusion, nous verrons davantage pourquoi il importe de préciser la représentation que l'on se fait de l'histoire sourde, mais mentionnons dès le début que l'histoire n'est jamais neutre. L'histoire parle du passé, mais elle le fait au présent et pour ce faire elle s'inspire des préoccupations du présent. Il existe une science de l'étude de l'histoire, qui porte le nom un peu rébarbatif d'historiographie, et qui vise à étudier comment l'écriture de l'histoire change avec le temps et surtout selon les préoccupations de celles et ceux qui l'écrivent. Ce regard critique sur la discipline historique importe lorsque le sujet est la réalité sourde, parce que, dans tout ce qui a été raconté sur l'évolution de la place des personnes sourdes en société, un tri systématique entre ce qui relève des événements historiques et de l'interprétation n'a jamais vraiment été fait, ce qui propage et fait perdurer des conceptions aujourd'hui dépassées ou qui ne s'appliquent pas, par exemple, au contexte historique et social du Québec. Si elle n'est pas neutre,

---

pans entiers de l'héritage communautaire qui disparaissent avec le décès des pionniers de la communauté.

l'histoire se veut pertinente pour le présent et peut servir d'outil pour appuyer des revendications… à condition de s'en servir à bon escient ! Alors que le présent texte ne se veut pas en soi revendicateur, son but est de souligner l'importance de poser des questions qui aident à la fois à comprendre la réalité passée et à saisir les ramifications de ce passé dans le présent.

I. Le sourd avant le développement de l'éducation spécialisée

Si l'on demande à des personnes impliquées dans le milieu de résumer à grands traits l'histoire sourde depuis la nuit des temps, il y a de fortes chances pour que cela commence par ce qu'en pensaient les philosophes grecs et l'évocation de l'abandon des enfants sourds à la naissance sur la place publique ou en montagne et par toutes sortes d'histoires semblables de barbarie. Les idées d'Aristote sur les sourds risquent également de faire leur apparition. Ensuite, avant l'abbé de l'Épée, qui constitue le prochain arrêt dans notre visite guidée du passé, les noms bien connus de Pedro Ponce de León, de Juan Pablo Bonet, de Thomas Braidwood (en passant par les Dalgarno *et al.* pour les plus savants), ainsi que Jacob Pereire et Samuel Heinicke viennent à l'esprit. Enfin, les conceptions que l'on se faisait jadis de la surdité seront assez rapidement associées à une vision morale du monde, qui nous vient de l'héritage chrétien. Les cas de guérison de la surdité dans la Bible ainsi que les saints thaumaturges comme saint François de Sales, à qui l'on attribue la guérison miraculeuse de son domestique sourd, apparaîtront sûrement dans cette histoire. Nous avons tous lu, dans les histoires « standard » de la surdité et des relations des entendants avec les sourds, ces récits tirés d'on ne sait trop où, mais qui perdurent à travers les siècles[3] (Scouten, 1984). Ce sont ces idées reçues que j'ai rencontrées en commençant mes recherches en histoire de la surdité. Elles étaient rapportées à travers les documents d'archives, les uns répétant les histoires des précédents.

Il faut se garder de prendre ces récits au pied de la lettre. N'oublions pas que l'écriture de l'histoire sert souvent de justification et donne sens au passé pour un auditoire qui cherche à comprendre où il s'inscrit dans la foulée d'un mouvement qui va toujours de l'avant, à partir d'une supposée période d'obscurité vers quelque chose de meilleur[4]. Les

---

3 Certains de ces exemples sont rapportés dans *Turning Points in the Education of Deaf People* d'Edward L. Scouten.

4 Les historiens nomment « positivisme » cette vision de l'histoire caractérisée par une progression linéaire d'un passé obscur vers un avenir plein de lumière. L'étude de

penseurs chrétiens l'ont fait qui vilipendaient les auteurs païens (tout en empruntant largement à leur philosophie) pour imposer la suprématie du christianisme comme manière d'organiser la société. Saint Augustin, par exemple, a largement emprunté à Aristote pour asseoir sa vision sur une logique préexistante. Par la suite, les auteurs de la théorie de la « Terre plate », qui écrivaient pendant l'époque de la Renaissance, l'ont créée pour montrer à quel point, au Moyen Âge, la pensée était « arriérée » par rapport à leur propre ouverture à la philosophie tirée des auteurs de l'Antiquité (Russell, 1997). C'est ainsi que, par un mouvement dialectique entre le passé et le présent, l'on redécouvre constamment de nouvelles interprétations à tirer du passé pour donner sens au présent.

Qu'en est-il donc, par exemple, de ces enfants sourds que l'on aurait abandonnés à la naissance ? La question qui vient spontanément est la suivante : mais comment donc faisait-on pour détecter la surdité si tôt ? Si certaines sources historiques tendent à confirmer que les enfants souffrant de difformités ou de handicaps visibles étaient effectivement abandonnés chez les Grecs, on peut douter que les sourds aient fait partie de ce groupe (Russell, 1997 ; Safford and Safford, 1996 : 5). Il est davantage probable qu'ils faisaient partie de la vie sociale, peut-être en marge de celle-ci, mais ils savaient probablement se rendre utiles par des travaux agricoles, comme leurs successeurs le feront jusqu'au XIXe siècle et même après. D'ailleurs, les témoignages des Anciens, qui parlent entre autres de la surdité congénitale chez l'adulte, nous confirment donc que les enfants sourds ne pouvaient pas tous être abandonnés ! Là-dessus, je l'avoue, une recherche historique un tant soit peu sérieuse n'a pas vraiment été entreprise, en partie à cause des sources qu'il faut éplucher et analyser de manière croisée[5] (Edwards, 1996 : 29-51). Je ne voulais m'y attarder que pour souligner l'importance de se poser des questions à propos de ce qui paraît évident.

Cet exemple permet de souligner à quel point il importe de relater des « faits » historiques exacts, mais surtout qu'une telle idée de l'abandon des enfants sourds n'a de sens pour l'historien que si l'on cherche à comprendre comment elle a pu surgir. Peut-être faut-il porter le regard ailleurs que sur les enfants sourds de la Grèce antique pour trouver la réponse, et plutôt considérer les auteurs chrétiens, plusieurs siècles plus tard. Ceux-ci se servent entre autres de telles histoires pour montrer à quel point la justice sociale chrétienne est supérieure à celle

---

l'histoire révèle que ce portrait est par trop simpliste, le cours de l'humanité étant marqué de plusieurs détours par rapport à cette ligne.

5 Martha L. Edwards décrit brièvement les principaux défis en ce qui concerne la recherche pour cette période, notamment la nécessité de se fier à des sources générées par l'élite qui, seule, pouvait écrire.

des grands philosophes athées qu'étaient les Grecs. Cela leur permet d'asseoir la légitimité d'un ordre politique basé sur le christianisme, surtout au début du Moyen Âge, alors que l'Église lutte pour établir sa présence en Europe occidentale. Une fois que l'ordre chrétien est devenu dominant en Europe, l'idée que les civilisations précédentes étaient « barbares » domine la conception chrétienne de l'Antiquité. C'est dans un curieux renversement d'idées que, plusieurs siècles plus tard, la Renaissance redonnera ses lettres de noblesse à la philosophie grecque antique et à l'architecture gréco-romaine, qualifiant la période précédente (le Moyen Âge) d'âge des ténèbres[6].

De la même façon, il importe de comprendre d'où proviennent les éducateurs de sourds de la Renaissance, qui exercent leur art entre le XVI[e] et le XVIII[e] siècle, du temps de Pedro Ponce de León à celui de l'abbé de l'Épée. Il faut aussi évaluer les objectifs qu'ils poursuivent en lien avec la société dans laquelle ils pratiquent. Il s'agit de tuteurs privés, et en cela ils se conforment au modèle éducatif de l'époque. Le modèle « d'éducation simultanée » qui nous est familier, c'est-à-dire un professeur enseignant la même chose à plusieurs élèves en même temps, ne domine qu'à partir du XVIII[e] siècle. Auparavant, les privilégiés qui reçoivent une éducation se voient confiés à partir de l'âge de sept ans environ – l'âge de raison – à des précepteurs qui font plus que simplement leur enseigner des notions intellectuelles. Le rôle de ces éducateurs est de former des jeunes hommes (en majorité) dotés de tous les outils nécessaires au fonctionnement en haute société. La plupart des jeunes d'origines plus modestes connaissent pour toute éducation ce que leurs familles peuvent leur transmettre, encadrées par l'Église et les autres institutions de régulation sociale. Certains acquièrent la formation nécessaire pour exercer un métier en passant par un système d'apprentissage hérité des guildes médiévales. En gros, l'éducation formelle demeure une entreprise privée qui s'adresse presque exclusivement à une élite. En cela, la situation des sourds ressemble à celle de leurs congénères entendants.

On propage l'idée que l'éducation d'enfants sourds est apparue afin de permettre aux enfants de familles aisées d'hériter… Une étude serrée des lois s'imposerait pour vérifier la chose et récemment des chercheurs ont commencé à remettre en question cette interprétation[7] (Scouten,

---

6 Ces renseignements ressortent d'une interprétation générale de l'histoire qui n'est pas sans avoir des failles majeures. Une telle vision macrohistorique passe sous silence tout un ensemble de réalités locales. Ces généralisations ne sont utiles ici que pour faire ressortir l'évolution de la pensée historique et le fait qu'elle peut transformer notre vision du passé.

7 Cette idée remonte aux prescriptions du code de Justinien (528 après J.-C.) qui établissait un classement entre diverses catégories de personnes sourdes et édictait

1984 : 8 ; Presneau, 1998 : 20). D'abord, elle n'explique pas pourquoi ce besoin se serait manifesté à cette époque précise ni pourquoi on n'y aurait pas pensé avant, si cette interdiction légale était ancrée dans le Code Justinien, rédigé quelque mille ans plus tôt. Ensuite, l'éducation des sourds à ce moment s'inscrit peut-être dans un mouvement plus vaste, alors que la société se transforme sous l'impulsion d'un nouveau mode de communication : l'imprimé. Non seulement cela a permis à des écrits de ces précepteurs de nous parvenir, mais la nécessité de savoir lire commence à s'imposer de plus en plus, particulièrement pour les élites. L'impact de l'imprimé sur la culture occidentale a déjà été largement étudié, mais pas vraiment dans le contexte de l'histoire sourde.

Le problème principal de nos visions du sourd avant l'émergence d'un système organisé d'éducation leur étant destiné est qu'un tel système tend à se centrer exclusivement sur les sourds, en ignorant l'ensemble d'un contexte historique qui permet de le comprendre plus largement[8] (Davis, 1995 : 110-127). Ce n'est pas diminuer l'importance des personnes sourdes dans l'histoire que de chercher à expliquer comment elles ont fait leur marque en faisant référence à un monde plus vaste ; au contraire, c'est leur faire honneur et leur redonner une place qui ne leur sera accordée que lorsqu'on reconnaîtra qu'elles font pleinement partie de l'humanité. Il faut bien sûr pour cela reconnaître et comprendre les sources de l'exclusion dont elles sont trop souvent victimes, mais il faut aussi sortir de cette perspective étroite et intégrer leur histoire à celle de l'humanité. Qui sait ce qu'on pourrait découvrir en cherchant, par exemple, à comprendre la contribution particulière des sourds à la vie sociale comme ce fut le cas pour l'île étatsunienne de Martha's Vineyard (Groce, 1985) ?

De cette première partie, il importe de retenir qu'une meilleure compréhension de la place des sourds dans l'histoire passe par l'examen, avec un regard renouvelé, de ce qui est trop souvent pris pour acquis. Notre vision du passé est trop souvent obscurcie par nos préjugés sur la surdité et sur la place des personnes sourdes en société telle que nous la concevons aujourd'hui. Le regard critique de l'historien est ici nécessaire pour replacer les idées dans leur contexte propre. Cependant, il doit s'enrichir de l'expérience des personnes sourdes qui peuvent aider à comprendre ce passé à travers les histoires qu'elles portent dans leur folklore. L'un et l'autre peuvent se nourrir mutuellement, dans un dialogue constant.

---

entre autres que les personnes sourdes de naissance se voyaient interdire le contrôle de toute propriété.

8 À ce sujet, Lennard J. Davis remet les pendules à l'heure en parlant même d'un XVIIIe siècle « sourd » en Europe.

II. L'abbé de l'Épée

Je sais que tenter de « déboulonner » l'abbé de l'Épée du socle où les personnes sourdes, et surtout leurs éducateurs, l'ont hissé est une aventure périlleuse[9] (Trudel, 2001)... Mais peut-être ce personnage pourrait-il prendre une dimension plus justement humaine, qui ne permettrait que d'en faire davantage ressortir l'importance pour l'évolution de la communauté sourde. Qui était-il ? Qu'est-ce qui l'a mené vers les sourds ? Et qu'a-t-il cherché à établir avec (ou pour) eux ? Il n'est pas question de détruire un personnage ou de recouvrer une « vérité » historique, mais peut-être vaudrait-il la peine de rendre à l'abbé de plus justes proportions. Cette même interrogation nous amène à poser la question du rapport entre les sourds et les entendants d'une manière différente. Par le même mouvement, nous serons amenés à prendre une certaine distance face au débat entre l'oralisme et l'éducation manuelle qui ne fait que brouiller les cartes : l'essentiel est ailleurs. Voir l'abbé de l'Épée autrement que comme le défenseur des signes et le fondateur de la communauté sourde aide à mieux déconstruire les idées qui ont mené à des politiques discriminatoires par la suite, sans pour autant ne s'attarder qu'aux instruments que sont les méthodes pédagogiques.

Quelle est l'image que l'on propage de l'abbé Michel de l'Épée depuis la fin du XVIII[e] siècle ? Un prêtre qui, par charité chrétienne, s'est préoccupé de l'éducation de deux jumelles... et de cette initiative serait née la première école publique pour les sourds dans la France de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. De plus, l'abbé aurait été le premier à officiellement reconnaître la place que le langage signé peut occuper dans l'éducation des sourds. Il a exposé sa méthode dans son volume *La véritable manière d'instruire les sourds et muets*, paru en 1784, qui reprenait un ouvrage publié en 1776 en réponse à Jacob Pereire (de l'Épée, 1784). Ce dernier remettait en question la valeur de la formation que l'abbé dispensait, disant que sa méthode de démutisation lui était supérieure. On voit ici s'affronter deux visions de l'éducation et de son rôle : d'un côté, Pereire représente une position plus traditionnelle, qui met l'accent sur la formation de l'élite par le préceptorat et de l'autre, de l'Épée fait figure de réformateur, s'inscrivant comme Jean-Baptiste de LaSalle dans un mouvement qui cherche à rendre l'éducation accessible au peuple[10]. Ce mouvement d'éducation populaire sera reconnu par la

---

9 Marcel Trudel nous suggère avec succès une telle approche pour de grands personnages de l'histoire de la Nouvelle France (Jacques Cartier, Jean Talon et Madeleine de Verchères, entre autres) dans son *Mythes et réalités*, vol. 1.

10 On ne peut s'empêcher de voir ici une étude de classes qui reste à faire et qui pourrait mieux expliquer le *mythe* de l'abbé de l'Épée en tant que catalyseur des ambitions d'un *petit peuple* sourd face aux visions élitistes d'un Pereire. Plus tard, l'opposition

Révolution française et l'Institution fondée par l'abbé survivra aux tumultes des années 1790 en partie par la reconnaissance de son utilité sociale de la part du gouvernement révolutionnaire, même si cette utilité sera définie davantage en termes de bienfaisance que d'éducation (Presneau, 1998 : chap. 6).

L'abbé de l'Épée est reconnu par les sourds pour son rôle dans l'émergence et la dissémination du langage signé. Se mêle à cette image l'idée qu'il a ainsi permis à la communauté sourde de naître en lui donnant sa langue et un lieu d'appartenance. En reconnaissant implicitement la valeur de la langue signée comme moyen de communication, l'abbé amène aussi les sourds au rang d'humains à part entière. Au niveau du mythe, cette langue et les institutions qui permettront aux sourds de se regrouper et de se connaître vont amener à créer une culture, certains iront même jusqu'à dire une « nation ». C'est à l'intérieur de ces institutions que les histoires partagées des sourds ont pu former un folklore[11] (Padden and Humphries, 1988). Toutefois, si l'abbé avait le salut des sourds en tête, il avait quelque chose de bien plus fondamental dans sa ligne de mire et qui dépasse la seule réalité sourde. L'abbé de l'Épée était d'abord et avant tout un esprit cultivé qui participait aux mouvements intellectuels de son époque.

Pour comprendre la personne de Michel de l'Épée, il faut se situer dans le contexte de ce qui est souvent appelé le « Siècle des Lumières » en France, c'est-à-dire une période de créativité intellectuelle particulièrement fertile au cours du XVIII[e] siècle, marquée par l'émergence de questions fondamentales concernant la place de l'humain dans le monde. D'une certaine manière, on pourrait comparer la rapidité des transformations intellectuelles qui se produisent à l'époque aux bouleversements techniques actuels. Ce mouvement n'est pas exclusif à la France (à la même époque, de l'autre côté de la Manche, naît l'industrialisation et la philosophie empiriste), mais il y a un caractère bien particulier à coloration philosophique dans ce qui se déroulait dans le royaume des Bourbons. Des noms comme Diderot, D'Alembert (les auteurs de *L'Encyclopédie*), Condillac et d'autres nous sont familiers. Tous ces gens se préoccupent entre autres d'une question fondamentale : qu'est-ce qui fait la particularité de l'être humain ? Les sourds, comme les aveugles, bénéficient alors d'un regain d'intérêt à cause de leur caractère

---

entre *méthode française* (celle de l'abbé) et *méthode allemande* (orale, promue par Samuel Heinicke, puis Pereire en France) suggère aussi une lecture nationale partiellement réalisée.

11 À ce sujet, voir *Deaf in America : Voices from a Culture* de Carol Padden et Tom Humphries, qui relate l'impact d'une telle vision des choses sur la formation de la culture sourde aux États-Unis.

« marginal », c'est-à-dire aux limites de l'humanité[12] (De Condillac, 1947 ; Diderot, 1875). C'est dans ce climat de questionnements qu'on commence à s'intéresser à intégrer les sourds à la société en tant que catégorie et non plus seulement comme individus. L'éducation populaire devient possible dans la mesure où on considère de plus en plus l'éducation comme une responsabilité civile qui amène la création de citoyens respectueux de l'ordre établi (Rousseau, 1966). L'éducation est au cœur du projet des Lumières en France, car l'humain est désormais considéré perfectible, pourvu qu'on lui en donne les moyens. C'est d'ailleurs ce qu'entreprend de démontrer Condillac par de nombreux ouvrages. Les sourds servent donc d'exemple de ce grand projet de réforme sociale par l'éducation qui trouvera son apogée durant les deux siècles suivants.

Ici, l'abbé de l'Épée fait figure de personnage tiraillé entre deux mondes. D'un côté, il porte une vision scientifique du monde, et de l'autre il est animé par le souci traditionnel de la charité chrétienne. De l'Épée est un homme de convictions : comme il est janséniste, donc opposé aux positions officielles de l'Église concernant la morale, il n'a pas obtenu de cure ; il est par conséquent un prêtre sans emploi lorsqu'il fonde l'Institution parisienne. De l'Épée n'est pas non plus un humble prêtre comme il y en a tant à l'époque : il provient d'une famille aisée, étudie le droit et est reçu avocat avant de faire sa théologie (Bézagu-Deluy, 1990). Nous avons affaire à un intellectuel qui s'intéresse aux débats de l'époque et qui y participe. Ce n'est probablement pas par hasard, ni par seul souci de charité, qu'il se lance dans le projet d'éducation des deux jumelles à l'origine de toute l'histoire (Bézagu-Deluy, 1990 : 121 ; Presneau, 1998 : 97-99). En fait, on peut arguer que, comme Christophe Colomb « découvre » l'Amérique en cherchant une route alternative vers les épices de l'Orient, l'abbé de l'Épée rencontre, puis colonise, les sourds en cherchant à participer aux débats intellectuels de son époque[13] (Wrigley, 1996 : 46-50).

L'idée que Michel de l'Épée cherche à défendre par ses ouvrages n'est pas d'abord la supériorité de la langue des signes comme véhicule de communication entre les sourds, mais son rôle primordial comme outil pédagogique pour faire acquérir à l'esprit du sourd une habileté

---

12 Denis Diderot a, par exemple, écrit une *Lettre sur les sourds* (1751) ainsi qu'une *Lettre sur les aveugles* (1749), s'interrogeant par ce moyen sur ce qui différencie l'humain des animaux en mettant l'accent sur l'acquisition de connaissances par les sens et par le langage. Étienne de Bonnot de Condillac avait pour sa part écrit un *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) en réponse au travail de John Locke sur le même sujet (1690).

13 Voir l'analyse postcolonialiste de Owen Wrigley dans *The Politics of Deafness.*

linguistique susceptible de l'éveiller à l'intelligence conceptuelle. Il conçoit les élèves de Pereire comme des « automates » répétant sans comprendre ce qu'ils ont appris, alors que sa propre « véritable » méthode permet, selon lui, aux sourds d'apprendre « à faire un usage légitime de leur faculté de penser » (De l'Épée, 1784 : xi). Pour de l'Épée, la vision mécaniste du corps qui s'exprime par les méthodes de Pereire peut être transcendée par la force de l'esprit humain éclairé et au moyen d'outils appropriés, d'où l'importance d'atteindre cet esprit, peu importe les moyens. On voit ici une conscience sociale qui rencontre un esprit scientifique pour redécouvrir une manière d'enseigner aux sourds qui n'est pas nouvelle, mais dans un but qui, lui, l'est : former un citoyen capable de participer de manière constructive à la vie sociale et économique, peu importe son origine socio-économique.

L'abbé voit les signes comme un instrument d'éducation et non comme une langue au sens propre. Il s'agit pour lui d'une manifestation visuelle du français, et pour cela, il crée un ensemble de signes méthodologiques destinés à reproduire les règles linguistiques du français oral et écrit. C'est cette approche qui cherche à accéder à l'esprit du sourd pour lui inculquer les règles de fonctionnement en société et les principes religieux qui guidera les premiers éducateurs étatsuniens qui exportent les méthodes éducatives françaises en 1817. En humanistes chrétiens qu'ils sont, ils cherchent à former leurs élèves à la foi comme outil d'intégration sociale (Baynton, 1996 : 9 ; Perreault, 2003 : 13-17). Mais peut-être faut-il légèrement repenser ce que l'on considère être le cœur de l'héritage de l'abbé pour mettre l'accent non pas tant sur la langue des signes que sur la capacité des sourds à fonctionner en société. Ceux qui ont vu le film *Ridicule* il y a quelques années auront peut-être remarqué que, dans cette œuvre qui est toute centrée sur les jeux de mots et d'esprit, alors que les entendants se servent de la langue pour ne rien dire d'important, les sourds, pour leur part, expriment des réalités cruciales, faisant preuve, non seulement d'esprit, mais aussi de perspicacité (Leconte, 1996).

L'épisode de l'abbé de l'Épée se situe à un point de rencontre important dans l'histoire entre une vision ancienne de l'humain en relation avec un cosmos et un *homo faber* qui fonctionne dans le monde un peu à la manière des machines qui se perfectionnent aussi à cette époque de révolution industrielle. La vision ancienne se reflète entre autres dans l'évolution de la médecine, où on s'éloigne progressivement de la vision héritée de Galien et de la tradition hippocratique, qui situait l'homme comme un microcosme en relation avec un macrocosme. Dans une telle vision organique, l'important était de maintenir l'équilibre, l'homéostasie, entre l'individu et son environnement en perpétuel changement. Certaines caractéristiques biologiques étaient considérées

comme inchangeables. La nouvelle vision qui s'impose lentement à partir du XVIIe siècle et que l'on voit s'affirmer avec l'éclosion de la médecine clinique à Paris au début du XIXe siècle conçoit l'humain comme une machine qui se répare (Foucault, 1963). Cela est vrai au plan physique, mais aussi en ce qui concerne l'esprit et l'entendement. En fait, l'idée que l'humain peut être transformé par des moyens et selon des objectifs strictement humains s'est d'abord appliquée à l'esprit avant d'être appliquée au corps.

Ce changement de vision constitue pour les sourds un avantage au XVIIIe siècle, alors que la philosophie leur accorde une place de premier plan dans les réflexions sur l'humain. Cependant, au XIXe siècle, le développement industriel et la normalisation qu'il impose et qui répond à la nouvelle vision mécaniste contribuent à marginaliser les sourds. La préoccupation centrale ne sera dorénavant plus l'épanouissement de l'esprit, mais le développement d'instruments de croissance économique. L'humain docile et qui obéit à certaines règles sociales devient un outil au service du progrès industriel. Le changement des méthodes pédagogiques suivra, utilisant les institutions créées au XVIIIe siècle comme lieu non plus d'épanouissement culturel, mais de normalisation (Branson and Miller, 2002 : chap. 5). Il est donc risqué de voir en l'abbé de l'Épée seulement un défenseur d'une méthode : il était d'abord un chercheur marqué par les préoccupations de son époque. L'héritage qu'il a laissé est beaucoup plus complexe qu'une lecture superficielle des événements centrée sur son conflit avec Pereire au sujet des méthodes d'enseignement ne le laisse voir.

III. Le virage oraliste et le congrès de Milan

Si je dis « congrès de Milan » dans le monde des personnes sourdes, aussitôt apparaissent des images d'oralisme forcé qu'ont subi des générations d'élèves dans les pensionnats, alors qu'ils étaient bâillonnés par une discipline de fer et que l'on interdisait l'usage des signes sous prétexte qu'ils nuisaient à l'apprentissage de la langue orale. Nul doute que ces pratiques éducatives ont eu un impact marquant pour les générations de personnes sourdes qui en ont été victimes, un impact qui s'apparente aux séquelles de l'éducation en pensionnat pour les enfants des Premières Nations au Canada[14] (Gannon, 1981 : chap. 4). Il ne s'agit pas ici de nier cette réalité, mais de la comprendre dans un contexte plus large. Selon une vision répandue, en 1880, le monde éducatif sourd se

[14] À ce sujet, l'étude des œuvres d'art réalisés par des personnes sourdes met souvent de l'avant la réaction des artistes face à l'oppression vécue dans les institutions où les signes étaient interdits.

transforme du jour au lendemain et les institutions où s'épanouissaient les sourds et leurs cultures émergentes se métamorphosent subitement en outils d'oppression. L'image est forte, mais elle ne correspond pas exactement à ce que les sources historiques révèlent. Un portrait plus nuancé s'impose, non seulement pour respecter une certaine « réalité », mais surtout parce qu'en concevant ce changement autrement que seulement comme un acte délibéré d'oppression, il est peut-être possible de mieux le comprendre et le déconstruire pour rendre les revendications sourdes d'aujourd'hui encore plus pertinentes. Il ne suffit pas de dire qu'il y a eu discrimination. Il faut voir ce qu'il y a derrière et situer l'apparition de ce type de discrimination en contexte.

Les travaux pionniers de Christian Cuxac ont fait ressortir à quel point la montée de l'oralisme en France entre les années 1830 et 1880 est liée à un projet de société beaucoup plus vaste (Cuxac, 1983). En effet, la France républicaine, surtout après l'instauration de la IIIe République en 1870, n'est pas du tout le pays culturellement uniforme que nous imaginons. Il s'agit plutôt d'un ensemble de régions qui ne sont liées, jusqu'au XVIIIe siècle, que par leur allégeance commune à un souverain qui ne parle même pas une langue commune à la majorité de la population. Celle-ci s'exprime en divers patois et utilise des systèmes légaux et de poids et mesures variés. La Révolution de 1789 amorce une réforme qui vise à créer une communauté nationale (d'où la création du système métrique et d'un nouveau calendrier) que Napoléon poursuit en créant un code civil unique pour l'ensemble de son empire. Mais la population n'a pourtant pas d'unité nationale ni linguistique ; cette dernière résultera plutôt d'une campagne agressive de conversions linguistiques lancée par le gouvernement de la IIIe République à partir des années 1870. C'est ainsi que la langue française de la région parisienne en vient à dominer l'ensemble du pays, les patois et les langues régionales ne laissant derrière eux qu'une variété d'accents et de mouvements régionaux de résistance. Dans une France qui se relève péniblement de sa défaite face à la Prusse (Allemagne) en 1870, on présume que la puissance de l'ennemi vient de sa récente unification politique et l'unification nationale devient alors un projet prioritaire pour la nouvelle République française. L'éducation s'affirme ainsi comme instrument d'unification, mais aussi de répression.

Entre 1866 et 1870, l'Allemagne et l'Italie complètent leurs unions politiques respectives. Ces territoires n'ayant jamais formé que des ensembles très diffus depuis la chute de l'Empire romain, il reste à faire l'unité dans ces groupes qui n'ont souvent pas d'affinités au-delà d'une parenté de langues. Dans ces territoires comme en France, les disparités économiques et culturelles entre diverses régions sont difficiles à surmonter. L'unité linguistique semble constituer une première étape,

dans cette époque de nationalismes exacerbés basés sur l'idée d'une culture unique et hégémonique à l'intérieur des frontières d'un État, lequel s'institue artisan d'unité linguistique. En France, ce même projet possède une visée sociale plus large, cherchant à transformer les « classes laborieuses » et la paysannerie par l'éducation, de manière à construire un nouvel État bourgeois[15] (Lehning, 1995 : chap. 6 ; Anderson, 1991). Ce n'est pas par simple coïncidence que ces trois pays sont aussi ceux où l'oralisme prend racine le plus rapidement. Cuxac et d'autres ont montré qu'il y a un lien étroit entre ces campagnes pour l'unité linguistique et le mouvement oraliste. Celui-ci puise à d'anciennes méthodes employées par les précepteurs privés ayant enseigné pour la plupart avant 1760, pour les utiliser dans les écoles publiques créées sur le modèle de l'Institut de l'abbé de l'Épée au cours du XIX[e] siècle. On conçoit alors l'éducation orale comme une amélioration technique au modèle institutionnel établi par l'abbé.

En parallèle au nationalisme qui croît en Europe, les grandes puissances[16] cherchent à s'affirmer en développant des territoires outremer, d'où un renouveau du colonialisme, qui trouve son apogée au congrès de Berlin de 1885, alors que les dirigeants d'Europe se divisent l'Afrique. Il s'agit, pour ces pays, d'une part d'étendre leur influence politique, d'aller puiser des ressources pour leurs industries et d'établir des marchés pour leurs produits manufacturés. D'autre part, cette expansion économique s'accompagne d'un désir de « civiliser » les populations conquises pour y asseoir l'autorité de la métropole. Cet élan encourage le développement d'un élan missionnaire (autant laïque que religieux) afin d'étendre à ces régions les bienfaits du christianisme sous ses diverses formes – les églises se livrent à ce titre une féroce compétition – et de rendre ces populations dociles à l'exploitation de leurs ressources. Cet élan pour transformer les peuples conquis s'accompagne d'un impérialisme à l'interne : il faut tenter le plus possible d'assurer la paix sociale en rendant les différences moins visibles. On voit un peu partout se renouveler les efforts pour intégrer des groupes comme les aliénés, les personnes différentes physiquement et, dans le cas du Canada par exemple, les autochtones, surtout en fondant des institutions

15 Un exemple parmi d'autres, qui montre que cette tendance est même plus ancienne que 1870, est James R. Lehning dans *Peasant and French : Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century*. Pour le pendant linguistique, voir chap. 6.

16 Principalement la France, l'Allemagne, la Grande Bretagne et à un degré moindre l'Italie et la Belgique, qui est devenue une puissance coloniale à l'époque en se taillant la part du lion dans la vallée du Congo.

spécialisées destinées à imposer un modèle social unique basé sur le développement agricole et industriel[17] (Foucault, 1975 ; 1972).

Aux États-Unis et en Grande-Bretagne, ce sont des courants culturels différents qui alimentent l'oralisme, lequel se manifeste différemment de ce que l'on voit en Europe continentale. Il y a dans le monde anglo-saxon une forte tendance à l'eugénisme, une théorie développée par Francis Galton en 1883 et qui veut améliorer génétiquement une population en encourageant certains traits pour en éliminer d'autres. Cette idée a joui d'une popularité considérable de par le monde jusqu'à ce que les excès de l'Allemagne nazie la discréditent. Toutefois, à la fin du XIX[e] siècle, sous l'influence des théories de Charles Darwin sur l'évolution, on commence à penser que l'hérédité des populations pourrait être importante et qu'il faudrait penser à renforcer dans un peuple les éléments dits « souhaitables » (c'est-à-dire qui convenaient aux idées des élites politiques et économiques) et réduire ou éliminer les « indésirables ». C'est à cette logique qu'obéit Alexander Graham Bell lorsqu'il publie son *Mémoire contre les mariages entre sourds* en 1883 (Bell, 1883). Ici, il y a aussi une manifestation de nationalisme, mais il est davantage d'ordre économique. Ces pays sont les chefs de file de l'industrialisation et dans l'économie capitaliste industrielle, il n'y a plus de place pour ceux que la nature n'a pas doués de toutes les caractéristiques souhaitables à la « survie du plus apte ». Ici, c'est la compétition qui règne, et émerge alors une raison différente pour souhaiter faire parler les sourds : avec le capitalisme vient la domination de la norme, du nivellement des aptitudes et surtout de la standardisation (Davis, 1995). La communication visuelle est rejetée, non pas par seul désir d'uniformité culturelle ou de répression de la différence, mais parce qu'elle complique les choses et va à l'encontre du principe de standardisation et d'efficacité industrielle[18]. En quelques mots, personne ne voudra embaucher un employé avec qui, pour communiquer, il est nécessaire d'apprendre une autre langue. Les sourds sont désavantagés dans un tel contexte où prime l'efficacité.

---

[17] Ce portrait général doit évidemment être nuancé selon les régions. Cependant, il fournit un contexte plus vaste qui permet de comprendre que les sourds ne sont pas les seuls à l'époque à être victimes de tentatives de « normalisation ». Alors que les populations des anciennes colonies sont depuis entrées dans l'ère « post-coloniale » on peut se demander à quel point les groupes marginalisés sont sortis de cette dynamique. La base théorique de ces idées provient entre autres de Michel Foucault dans *Surveiller et punir : Naissance de la prison* et *Histoire de la folie à l'âge classique*.

[18] Ceci constitue encore la base de bien des prises de position discriminatoires dans le monde de l'emploi.

Durant le congrès de Milan de 1880, les plus fervents défenseurs de l'oralisme proviennent de France et d'Italie, alors que la délégation étatsunienne est largement divisée sur le sujet et une bonne partie de ses membres s'oppose à l'idée d'imposer unilatéralement l'oralisme comme seule méthode d'éducation selon les dispositions de la 2e Résolution du congrès (Brill, 1984 ; Gallaudet, 1881 : 5-6). L'étatisme et le centralisme des systèmes d'éducation européens répugnent à ces éducateurs, qui s'appuient sur un principe fondamental des États-Unis valorisant la liberté individuelle et un certain pragmatisme dans l'éducation (Perreault, 2003 : 119-123). Malgré de fortes pressions nativistes aux Etats-Unis après la guerre de Sécession, ces pressions populaires n'amènent pas de politiques universelles face aux différences : on fait plutôt confiance au système économique et à l'idéologie du *melting pot*, qui forceront les immigrants à s'intégrer. Ce n'est que lentement, à partir surtout des années 1890, que le virage oraliste commence à se manifester de manière sensible dans les pensionnats sourds aux États-Unis, pour devenir dominant au XXe siècle[19]. Il est très clair qu'un couperet n'est pas tombé en 1880, entraînant partout un virage immédiat. En Europe, le congrès manifeste un virage déjà largement amorcé et ne fait que confirmer la tendance (Presneau, 1998 : 183 ; Carbin, 1996 : 11).

Aux États-Unis, l'idée fait lentement son chemin et semble largement influencée par l'émergence d'un nationalisme renouvelé (Baynton, 1996 : 29). S'il fallait trouver un point charnière dans ce pays, il se situerait plutôt en 1893, alors que l'Exposition colombienne de Chicago met de l'avant l'histoire comme source de patriotisme et que les écoles sourdes exposent les travaux de leurs élèves en mettant l'accent sur leur progressisme[20] (Fay, 1893). Au Québec, les deux institutions catholiques pour les sourds demeurent à l'époque ancrées dans leur projet religieux, qui définit leur clientèle ; elles n'adoptent l'oralisme que partiellement durant cette période. Ce n'est qu'au milieu du XXe siècle que l'on y voit s'affirmer une position oraliste plus rigide. L'institution protestante de Montréal, Mackay, suit davantage le modèle étatsunien sous la férule de sa directrice, Harriett McGann. Celle-ci opère un virage oraliste à partir de 1883, moment où elle remplace le fondateur sourd de l'école, Thomas Widd. Ce virage s'accentue dès la dernière décennie du XIXe siècle et à sa retraite en 1917 elle laisse derrière elle une école

---

19 Un examen attentif des *American Annals of the Deaf* pour les années 1850-1920 révèle cette tendance lente. Au début des années 1880, ce n'est pas tant la langue utilisée dans l'enseignement qui préoccupe les éducateurs que l'utilisation de diverses techniques destinées à accélérer le développement de l'intelligence des élèves. Une étude systématique de ce périodique reste à faire.

20 Ceci s'exprime entre autres par la publication d'un volumineux recueil rassemblant les histoires des institutions pour les sourds en Amérique du Nord.

résolument oraliste dans sa philosophie (Perreault, 2003 : 157-161). On peut supposer que cette décision correspondait davantage à la vision des bailleurs de fonds de l'institution protestante, membres de l'élite capitaliste de Montréal.

Mais pourquoi est-ce important de poser ces questions ? Après tout, ce qui importe, c'est qu'à partir de la première moitié du XXe siècle, la plupart des écoles pour les sourds interdisent l'usage des signes, ce que certains associent presque à un génocide culturel des sourds de la part des éducateurs entendants. On se trouve devant une pratique clairement discriminatoire dans nos schèmes d'analyse actuels, mais de la nommer ainsi n'explique pas comment cette situation s'est produite, ni comment on pourrait l'éviter. De ce portrait ressort l'importance de ne pas isoler l'histoire sourde du substrat plus large qui l'explique. Par exemple, l'influence du colonialisme et de l'idéologie d'efficacité portée par le capitalisme industriel amènent ces pratiques discriminatoires. La tendance à isoler les sourds des grands courants de l'histoire en les enfermant dans une catégorie spéciale, médicalement définie, ne sert qu'à brouiller les pistes. De même, les guerres de méthodes pédagogiques ne représentent en fait qu'un épiphénomène, lequel manifeste plus largement des tendances lourdes qui s'appliquent bien au-delà du monde sourd. Si on aborde isolément l'histoire des personnes sourdes, celle-ci n'intéresse alors qu'un petit groupe et semble avoir une pertinence limitée, alors qu'elle témoigne au contraire de mouvements sociaux qui nous affectent tous, sourds et entendants. De plus, l'histoire sourde pose des questions fondamentales quant au traitement accordé à l'ensemble des minorités, ce qui aide à comprendre des projets de société souvent mal définis, mais qui n'en sont pas moins présents et influents. L'histoire sourde, pour utiliser une métaphore qui perd de son sel avec la disparition de la photographie argentique, agit comme le révélateur sur la pellicule qu'est la société.

Le congrès de Milan est intéressant en ce qu'il représente une crise de la modernité qui dépasse les changements apportés à la vie sourde, tout en les incluant dans ce mouvement. À la fin du XIXe siècle, il n'y a plus de vision de l'humain alternative au mécanisme qui s'est progressivement imposé au siècle précédent. Le capitalisme s'est également imposé comme système économique mondial de production et d'échange et impose ses règles non seulement dans le domaine de la finance et du commerce, mais aussi de la culture[21] (Illich, 1975). Le

[21] Ce texte, à l'image de la plus grande partie de la littérature directement concernée par la surdité, a fait l'économie d'une analyse marxiste pure et dure. Cependant, il est évident que dans ce monde où le capitalisme détermine dorénavant l'ordre social, on peut aussi associer les sourds à la classe prolétaire et à sa situation de perte

nationalisme émergent cherche à regrouper les citoyens afin de permettre aux pays d'entrer en compétition dans cette nouvelle économie de marché qui se mondialise, entraînant dans son sillage colonialisme et impérialisme. Enfin, on voit une nouvelle forme d'analyse scientifique qui s'impose elle aussi et qui justifie à la fois les changements dans l'économie et la culture. Tout ceci contribue, pour les sourds, à créer une catégorie médicale qui n'existait pas vraiment auparavant. Surtout, le progrès technique stimule une explosion des tentatives médicales de « résoudre » la surdité. Encore une fois, ce n'est pas par hasard que l'année 1880 se situe à peu près au point de rencontre de toutes ces tendances ni que le congrès de Milan se tienne cette année-là. À ce titre, il s'agit moins d'un initiateur de changement que d'un catalyseur. Pour les sourds, il fonde symboliquement un mouvement de réaction contre les éducateurs entendants qui trouvera son apogée dans les années 1960 et après.

IV. En conclusion : la fierté sourde

L'ère oraliste s'est vue tempérée à partir des années 1960 par une transformation de l'éducation des sourds et surtout par le processus de reconnaissance, à travers les travaux de William Stokoe en linguistique, des langues signées comme véritables langues[22] (Lachance, 2007 : 126-127 ; Stokoe, 1980). Est-ce un hasard si ce mouvement culturel se produit au même moment où les anciennes colonies prennent leur destinée en main dans le mouvement de décolonisation ? Certes non. De ces travaux pionniers sont nées des études qui ont consacré le concept d'une culture sourde, surtout aux États-Unis. L'avènement du sourd I. King Jordan à la présidence de l'Université Gallaudet en 1988 a été perçu comme une très grande victoire pour les personnes sourdes[23]. Puis… l'implant cochléaire et la désinstitutionnalisation sont venus poser un nouveau défi aux communautés sourdes à partir des années 1980. Mais cela n'est pas encore tout à fait du domaine de l'historien, du

---

d'influence sociale et de pouvoir. L'ordre social qui se construit bénéficie largement à la bourgeoisie et c'est cette classe qui définit les règles du jeu et qui crée les catégories dans lesquelles les groupes minoritaires sont casés.

22 Ce processus n'est pas aussi simple qu'il y paraît comme l'a démontré Nathalie Lachance dans *Territoire, transmission et culture sourde*.

23 Ici, il serait probablement plus approprié d'utiliser la terminologie adoptée par les personnes sourdes qui s'identifient à la surdité comme phénomène culturel et qui utilisent la majuscule au mot Sourd, n'utilisant la minuscule que pour référer à la réalité physique de la surdité. Cependant, pour des raisons de cohérence historique, la minuscule a été conservée tout au long de ce texte.

moins pour le moment[24], et les chercheurs d'autres disciplines pourront approfondir la question (Dalle-Nazébi et Lachance, 2007). Néanmoins, le questionnement soulevé face aux idées historiques reçues peut aussi servir à comprendre ces problèmes contemporains.

Sur un autre plan, les historiens font face à de nouveaux défis dans les recherches à mener sur cette période plus récente et ces défis ne pourront être relevés que par l'interdisciplinarité et la collaboration avec les personnes sourdes, en respectant leur « folklore ». Les institutions traditionnelles d'enseignement aux sourds ayant, dans bien des cas, disparu, c'est tout un pan de l'histoire qui risque de s'évaporer lorsque les derniers élèves des anciens pensionnats passeront l'arme à gauche. Il est quelque part assez curieux que le mouvement de fierté sourde n'ait pas donné lieu à davantage d'études visant à recueillir la sagesse des ans telle que l'avaient assimilée ces gens, surtout que les années 1960 à 1985 furent l'âge d'or de l'histoire orale. Est-ce parce que l'écrit n'est pas le mode de communication privilégié de la communauté sourde, les langues signées n'étant pas consignées sur papier ? Ici, les historiens doivent faire preuve d'ouverture et utiliser de nouvelles sources, comme la vidéo. Il est urgent de recueillir les souvenirs des sourds âgés (et moins âgés) avant que ceux-ci ne disparaissent à tout jamais. Seule une collaboration entre des historiens de métier, d'autres spécialistes des sciences sociales et de personnes des communautés sourdes peut véritablement permettre de relever ce défi, à travers des projets de recherche localisés et des analyses historiques plus globales. Il importe également de souligner la nécessité de recueillir le témoignage des éducatrices et éducateurs qui ont œuvré dans les institutions et dont la contribution à la construction de l'histoire sourde n'est pas négligeable.

Et le Québec dans tout cela ? L'histoire des sourds dans la province – et même au Canada dans son ensemble – en est encore à ses premiers balbutiements[25]. Jusqu'ici, seules quelques études éparses ont été réalisées et une synthèse reste à faire. Ici comme ailleurs, les limites imposées par les sources ont limité l'étendue des études historiques aux institutions. C'est un bon point de départ, mais cela ne suffit pas. Espérons que les questions soulevées ici pourront aider la recherche future à éviter les pièges de l'isolement de la réalité sourde hors d'un

---

24 À ce sujet, une bonne introduction aux enjeux est fournie par la présentation de Sophie Dalle-Nazébi et Nathalie Lachance « Les sciences de la vie aux prises avec la diversité des conceptions de l'homme : Le cas des controverses sur le sort des sourds », 8 novembre 2007, disponible : http://www.lesiris.free.fr/EetR/Sociologie/IC_DalleNazebi_Lachance.pdf (11 mai 2008).

25 Mis à part une partie du volume de Clifton Carbin, *Deaf Heritage in Canada* mes propres travaux et quelques articles ici et là, peu de chercheurs se sont attardés à une étude systématique de l'histoire sourde au Québec.

contexte plus large auquel elle participe et qu'elle éclaire. Au Québec, on ne peut évidemment faire l'économie de l'étude du phénomène religieux pour comprendre la réalité sourde. Cependant, il faut aussi prendre en compte les projets de société qui se sont élaborés au fil des ans et qui ont amené l'évolution des projets éducatifs face aux sourds pour que ceux-ci correspondent aux idées des élites sociales, politiques et économiques qui les créaient. En ce qui concerne la réalité sourde plus récente, nous faisons face au fouillis que nous ont laissé les années subséquentes à la Révolution tranquille, laquelle a modifié la base institutionnelle qui donnait son cadre à la réalité sourde. Ce défi doit toutefois être relevé si nous voulons donner sens à l'histoire sourde récente. Nous devons enfin éviter le piège de comprendre le Québec isolément : même si la plupart des dimensions touchant la surdité sont de juridiction provinciale, les tendances canadiennes et étatsuniennes ont continuellement influencé les décisions prises ici à propos des sourds, et même le développement de l'image que se sont faite d'elles-mêmes les personnes sourdes.

Notices bibliographiques

Anderson, B., *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso, 1991 [1983].

Baynton, D., *Forbidden Signs : American Culture and the Campaign Against Sign Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Bell, A. G., *A Memoir upon the Formation of a Deaf Variety of the Human Race*, Washington, DC, Alexander Graham Bell Association for the Deaf, 1883 [réimpression 1969].

Bézagu-Deluy, M., *L'abbé de l'Épée : Instituteur gratuit des sourds et muets, 1712-1789*, Paris, Seghers, 1990.

Branson, J. and Miller, D., *Damned for Their Difference : The Cultural Construction of Deaf People as Disabled*, Washington, DC, Gallaudet University Press, 2002.

Brill, R., *International Congresses on Education of the Deaf : An Analytical History*, Washington, DC, Gallaudet College Press, 1984.

Carbin, C. F., *Deaf Heritage in Canada : A Distinctive, Diverse and Enduring Culture*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1996.

Cuxac, C., *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983.

Dalle-Nazébi, S. et Lachance N., *Les sciences de la vie aux prises avec la diversité des conceptions de l'homme : Le cas des controverses sur le sort des sourd*s, 8 novembre 2007, disponible : http://www.lesiris.free.fr/EetR/Sociologie/IC_DalleNazebi_Lachance.pdf (11 mai 2008).

Davis, L. J., *Enforcing Normalcy : Disability, Deafness, and the Body*, London and New York, Verso, 1995.

Davis, L. J. (ed.), « Universalizing Marginality : How Europe Became Deaf in the Eighteenth Century », in *Disability Studies Reader*, 1995, p. 110-127.

De Condillac, É., *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. I, Paris, Presses universitaires de France, 1947.

De l'Épée, M., *La véritable manière d'instruire les sourds et muets, confirmée par une longue expérience*, Paris, Nyon l'aîné, libraire, 1784.

Diderot, D., *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier Frères, 1875.

Edwards, M. L., « Deaf and Dumb in Ancient Greece », in Davis, L. J. (ed.), *The Disability Studies Reader*, New York, Routledge, 1996, p. 29-51.

Fay, E. A. (ed.), *Histories of American Schools for the Deaf*, Washington, DC, The Volta Bureau, 3 volumes, 1893.

Foucault, M., *Naissance de la Clinique*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1963.

Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

Foucault, M., *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Gallaudet, E. M., « The Milan Convention », in *American Annals of the Deaf*, 26, n° 1, January 1881, p. 5-6.

Gannon, J., *Deaf Heritage : A Narrative History of Deaf America*, Silver Spring, MD, National Association of the Deaf, 1981.

Groce, N. H., *Everyone Here Spoke Sign Language : Hereditary Deafness on Martha's Vineyard*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

Illich, I., *Némésis médicale : L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil, 1975.

Lachance, N., *Territoire, transmission et culture sourde*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

Leconte, P., réalisateur, *Ridicule*, France, 1996.

Lehning, J. R., *Peasant and French : Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1995.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Dent, 1961.

McKay, I., *The Quest of the Folk : Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth-Century*, Nova Scotia, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1994.

Padden, C. et Humphries, T., *Deaf in America : Voices from a Culture*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988.

Perreault, S.-D., *Intersecting Discourses : Deaf Institutions and Communities in Montreal, 1850-1920*, Montréal, McGill University, 2003.

Presneau, J.-R., *Signes et institutions des sourds, XVIIIe-XIXe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.

Rousseau, J.-J., *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Flammarion, 1966 [1762].

Russell, J. B., *Inventing the Flat Earth : Columbus and Modern Historians*, New York, Praeger, 1997.

Safford, P. L. and Safford, E.J., *A History of Childhood and Disability*, New York, Teachers College Press, 1996.

Scouten, E. L., *Turning Points in the Education of Deaf People*, Danville Ill, Interstate Printers and Publishers, 1984.

Stokoe, W. C. (ed.), *Sign and Culture : A Reader for Students of American Sign Language*, Silver Spring, Md, Lenstock, 1980.

Trudel, M., « Mythes et réalités dans l'histoire du Québec », in *Cahiers du Québec-Histoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 2001.

Wrigley, O., *The Politics of Deafness*, Washington, DC, Gallaudet University Press, 1996, p. 46-50.

Les fondements de l'identité sourde

Charles GAUCHER, Ph.D.

Professeur à l'École de travail social, Université de Moncton

Qu'est-ce que l'identité sourde ? Voilà une question qui a été victime de différents types de réductionnisme : scientistes et communautaristes. L'un de ces réductionnismes, voulant que la surdité soit une pathologie à corriger, a dominé l'évolution des représentations expertes à l'égard de cette différence ; évolution qui a fait passer les personnes sourdes du registre de la folie à celui de la déficience auditive. La biomédecine et certaines approches de la réadaptation ont ainsi cloisonné l'expérience des personnes sourdes en raison de leur écart quant à une intégrité physique souvent bien plus imaginée qu'objectivement vérifiable. La raison instrumentale comme projet salvateur des populations « diminuées » par leur différence a pleinement joué son rôle auprès de l'identité sourde : le stigmate a collé au corps sourd jusque dans son essence.

Coup de théâtre ou simple effet de système, ces « diminués » ont décidé, en bons modernes qu'ils étaient, de se produire dans le monde. Cette production, loin d'être une critique radicale des processus de stigmatisation de leur différence, s'est plutôt réalisée par contre-réductionnisme. En opposition au cloisonnement que la notion de déficient auditif impose, la langue des signes s'est instituée en nouvelle norme. Ce contre-réductionnisme s'exprime souvent à partir d'une ethnicité refoulée par l'oppression des « entendants », peuple qui ne se connaît pas, mais qui figure dans les mythologies sourdes comme forme d'altérité ontologique. L'identité sourde qui émerge de ce réductionnisme n'est pas exempte de contraintes, dans le sens où elle n'opère pas une sortie du normatif : cette identité renvoie à des exigences pratiques et discursives qui font en sorte que les personnes sourdes utilisant une langue signée et voulant être intégrées à la communauté sourde doivent dorénavant se comporter en Sourd. Ce qui implique, selon certaines représentations militantes et expertes provenant des milieux sourds, d'embrasser l'idée d'une ethnicité proprement sourde ayant pour essence une langue des signes perçue comme incorporée. Cette repré-

sentation de l'identité sourde donne à la notion de « culture sourde », concept témoin de la critique du réductionnisme biologique véhiculée par ces milieux, un sens exclusif et paradoxalement fondé sur une caractéristique corporelle.

L'anthropologie de l'identité sourde doit éviter les écueils de ces deux réductionnismes, tout en faisant un effort pour ne pas dénaturer l'expérience de ceux qui se reconnaissent dans cette identité. On pourrait ainsi tenter, en s'inspirant de la sociologie de l'action, de trouver la profondeur de la subjectivité sourde en dehors des logiques rationalistes et communautaristes. Ce serait toutefois courir le risque de déraciner cette identité de l'univers symbolique lui permettant d'exister. Il faut donc composer avec ces deux logiques en tension pour explorer le monde identitaire sourd, plutôt que de tenter de trouver un échappatoire qui aurait pour conséquence de réifier les mécanismes de séquestration de l'expérience sourde[1] plus que de les remettre en question. Parce qu'en fin de compte, et ceci est la trame de fond des réflexions présentées dans ce chapitre, l'identitaire se dévoile beaucoup plus dans le jeu des contradictions et des mises à distance que dans celui de la cohérence et de la ressemblance. C'est dans les hésitations, les allers et retours ou encore les doubles allégeances à des logiques antinomiques que les individus puisent les fondements de leur identité. Interroger ces paradoxes, les mettre en évidence et montrer en quoi ils constituent des bases existentielles sur lesquelles se construit ce que les gens pensent d'eux-mêmes constitue également un remède aux certitudes anthropologiques et aux modèles intransigeants. Et ceci, en continuant de dire quelque chose de l'identité sourde tout en évitant les pièges d'un relativisme absolu, qui fait s'équivaloir toutes les formes du social pour ne pas avoir à en analyser les fondements, ou encore ceux d'une compréhension hyperréflexive des narrations et des expériences identitaires qui évite de fournir une quelconque interprétation de celles-ci afin de ne pas « brimer » les subjectivités qui s'y expriment.

La réflexion proposée dans les prochaines pages a volontairement été restreinte aux personnes qui se reconnaissent ouvertement dans la figure identitaire du Sourd parce qu'ainsi, il semblait plus facile de circonscrire

[1] La notion de « séquestration de l'expérience » renvoie ici aux écrits d'Anthony Giddens (1991) qui montre comment ce processus de mise à distance moderne sert de mécanisme de protection contre l'envahissement de la vie ordinaire par des problèmes particulièrement dérangeants, mais pourtant fondamentaux à cette vie. À la suite de la désinstitutionalisation des Sourds, on assiste en ce sens à une communautarisation de leur exclusion : reclus par un savoir expert qui voulait les dresser à la parole, ils sont dorénavant invités par plusieurs experts-militants à s'exclure du monde des « entendants » pour échapper à leur oppression (Gaucher, 2009).

la question de l'identité sourde en général sans procéder à une définition par exception ou contre exemple. Ce qui ne veut pas dire que les quêtes identitaires qui gravitent autour de cette figure référentielle, comme celle des personnes sourdes utilisant une langue signée mais refusant une quelconque affiliation à la figure identitaire du Sourd, ou encore celle des enfants entendants de parents sourds se définissant eux-mêmes comme Sourds, ne valent pas la peine d'être considérées dans la définition de ce qu'est le Sourd. Il s'agit seulement de faire s'exprimer le centre afin de mieux s'adresser, dans un autre temps, à la périphérie.

I. Des tensions qui expliquent et des réductionnismes qui enferment : l'identité sourde comme construction sociale

J'ai donc procédé par la voie qui me semblait la plus facile, la moins dangereuse et la plus évidente pour aborder la question de l'identité sourde, en essayant de retracer les tensions identitaires ayant permis à la figure référentielle du Sourd de prendre forme et de se déployer dans le Québec contemporain. Tensions qui sont faites de ruptures et de continuités, de mise à l'écart et de rapprochements intimes ou tout simplement de manifestations ordinaires et « évidentes » de la différence ou de la similitude. Ces tensions doivent être considérées simultanément selon deux angles qui s'enchevêtrent dans l'identité sourde : l'agencement de son historicité avec les expériences contemporaines qui y puisent du sens et la prégnance individuelle de cette identité dans son rapport avec sa signification collective. Chacun de ces domaines de compréhension de l'identité sourde a été longuement discuté par plusieurs auteurs, souvent de façon très éloquente, mais peu ont tenté de les articuler. Il n'est ainsi pas question dans ce chapitre de disséquer les milliers de pages alimentant la réflexion sur l'identité sourde pour refaire l'histoire des représentations de la surdité, comme l'a déjà fait Harlan Lane (1984), ni d'entreprendre une ethnographie de la communauté sourde telle que Yves Delaporte l'a réalisé (2002), non plus d'analyser les discours entourant la notion de culture sourde comme plusieurs auteurs, dont Nathalie Lachance (2002) au Québec, l'ont effectué avec autant d'insistance que d'érudition, et encore moins de se pencher sur la « psychologie sourde », concept qui a donné lieu à autant d'aberrations intellectuelles que de discussions novatrices sur l'identité sourde.

La réflexion proposée s'appuie sur un présupposé fondamental : l'identité sourde est une double construction. Elle est le produit d'une contingence historique et le fruit de l'intériorisation personnelle d'un ensemble de discours et de pratiques qui sont perçus par les individus comme les leurs ou du moins comme propres à leur expérience. Ce présupposé a joué un rôle de garde-fou dans la réflexion que j'ai

élaborée sur l'identité sourde : elle m'a permis de justifier ma résistance à la biomédicalisation de la différence sourde, mais surtout m'a prémuni du raccourci menant à l'essentialisme ethnique prédominant souvent dans les réflexions sur l'identité sourde qui tentent paradoxalement de faire sortir la surdité du réductionnisme biologique dont elle est victime. C'est pour cette raison, et parce que les anthropologues sont devenus plus que méfiants envers le concept de culture, que la notion de « culture sourde » est abordée de façon périphérique dans ce chapitre. Cette notion a tellement été « colonisée » par les écrits experts les moins nuancés s'inspirant d'un *différentialisme* sourd simplificateur qu'elle est devenue presque inutilisable, du moins d'un point de vue analytique. La notion de culture sourde mériterait un véritable travail de décryptage qui n'est ni l'objet, ni la prétention de ce chapitre. Il va toutefois sans dire que le concept demeure très explicatif lorsque les Sourds l'utilisent pour dire quelque chose de leur expérience ou pour exprimer ce que leur différence signifie pour eux-mêmes.

II. Qu'est-ce que l'authenticité sourde ?

La figure identitaire du Sourd renvoie à une appropriation spécifique d'une différence corporelle particulière, la surdité. Il en est pour dire, même devant l'évidence de la contradiction langagière, que la surdité des Sourds est une dimension banale de leur identité. En ce cas, d'où vient l'importance, par exemple, de conserver le terme « Sourd » comme désignatif identitaire ? Cette différence n'est toutefois intelligible, selon la perspective sourde, qu'en remettant en question le modèle explicatif mécaniste faisant uniquement référence à la surdité comme pathologie ou déficience organique qui avait jusqu'ici servi à comprendre ce que signifie l'identité sourde. Cette remise en question passe par la mise en évidence du fait que la langue des signes *est et doit être* le premier marqueur de la spécificité sourde.

L'identité sourde joue toujours sur le registre d'une différence incorporée, ce qui a mené plusieurs auteurs à tenter de la formuler en termes ethniques. Ce qui aboutit à une définition qui, à la limite, place les Sourds dans une catégorie « autre » de l'humanité. Cette interprétation de l'identité sourde est une non-avenue parce qu'elle mène à une réification des représentations réductionnistes qui enferment la figure identitaire du Sourd dans une essence et qui se contente de refaire, en quelque sorte, le chemin inverse des modèles biomécaniques d'explication de la surdité. La recherche d'une essence cachée est aussi pernicieuse que l'attribution d'une tare stigmatisant l'identité. Il n'en demeure pas moins que certaines versions du modèle culturaliste sourd avaient

bien cerné un fait important dans le développement identitaire des Sourds qui rend leur quête singulière : la langue des signes.

La langue des signes fait entrer la différence sourde dans un autre champ d'analyse qui, sans évacuer la donne corporelle, ajoute une dimension à la quête identitaire sourde. La langue des signes, ou plutôt les langues signées, sont pour plusieurs Sourds la seule façon d'avoir un accès satisfaisant, sinon d'avoir un accès tout court, au sens produit par les formes ordinaires de socialité humaine. Le rapport que les Sourds entretiennent avec les langues signées n'est donc pas strictement utilitaire, il est viscéral. Ces langues sont plus qu'une collection de facilitateurs ou d'aides techniques, elles sont la trame communicationnelle sur laquelle se tissent leurs liens les plus fondamentaux avec les autres. Il n'est donc pas étonnant qu'elles prennent une place si importante dans la formulation de ce qu'ils sont. Identité sourde et langues des signes sont indissociables, ceci est indéniable. Ce qui est problématique dans les formulations essentialistes de l'identité sourde est l'utilisation de la langue des signes comme caractéristique intrinsèque du Sourd.

Il faut toutefois admettre du même souffle que le *différentialisme* qui cherche une essence dans la spécificité linguistique sourde est un modèle qui a permis à l'identité sourde de se dévoiler comme marqueur positif de l'expérience de plusieurs personnes. Son utilité politique n'est pas l'objet des présentes réflexions. Ce qui m'intéresse, c'est plutôt l'analyse des fondements de cette identité, qui agit comme mobilisatrice d'un imaginaire collectif tout en permettant à des vies de se dire de façon intelligible parmi « nous ». On doit, pour ce faire, dépasser les modèles de revendication afin de montrer en quoi ils influencent le développement de l'identité sourde par-delà leur intentionnalité.

L'identité sourde est un bricolage contemporain fortement influencé par ce que Charles Taylor a appelé l'individualisme « expressiviste » (1998 : 620), c'est-à-dire qu'il y a dans la quête des Sourds une recherche intérieure de ce qu'ils sont, les poussant à se dire à partir d'une essence linguistique et culturelle particulière. Cette conception postromantique de l'identité, mise en discours par les experts des *Deaf Studies*, est souvent synthétisée par l'expression *attitudinal deafness* (Baker et Cokely, 1980), concept inlassablement repris dans la littérature sourde pour expliquer ce que cela signifie « être Sourd ». Avoir un mode de vie sourd, se comporter en Sourd, être fier d'être Sourd, etc. deviennent autant de marqueurs narratifs et expérientiels de l'authenticité sourde. Vient se greffer à cette façon d'être une quête de reconnaissance qui passe par le concept de culture sourde, en mettant une emphase plus ou moins importante soit sur l'ethnicité spécifique, soit sur la langue particulière que le concept appelle. L'identité sourde se

« glisse » donc dans l'expérience des personnes sourdes utilisant une langue signée par l'intérieur (le sentiment profond d'être un individu radicalement différent) et par l'extérieur (le sentiment d'appartenir à un « autre monde » ou encore à une « autre culture »). La figure identitaire du Sourd répond à ces sentiments en offrant aux personnes un cadre d'interprétation de leur expérience, à l'intérieur duquel elles peuvent naviguer et se définir.

III. De la mise en récit à l'articulation des niveaux de mise à distance

La mise en récit de l'expérience sourde à partir de données de nature historique, biographique et ethnographique permet de synthétiser les éléments les plus significatifs relatifs à la figure identitaire du Sourd. Ces éléments prennent forme dans l'expérience sourde selon un arrangement qui varie en fonction des histoires de vie de chacune des personnes se reconnaissant dans cette figure référentielle, et selon les contextes dans lesquels ces histoires s'expriment. Les Sourds perçoivent leur adhésion identitaire à la figure du Sourd comme quelque chose qui leur appartient ; adhésion qui est faite, par exemple, de distance et de proximité avec les représentations des experts-militants qui débattent de ce qu'est un « vrai-Sourd » ou, comme le disent les Sourds du Québec, un « pur-Sourd ».

C'est donc dire que l'identité sourde n'est pas monolithique dans les narrations et les pratiques des personnes qui la vivent ; elle s'exprime plutôt de façon flexible à travers trois processus identitaires de mise à distance. Ces processus de mise à distance peuvent être compris comme des niveaux d'adhésion à la figure du Sourd qui s'englobent en prenant pour appui, au premier niveau, la dyade entre Sourd et entendant (niveau ontologique), qui constitue l'exigence de base minimale à l'existence d'un sentiment d'adhésion à la figure identitaire du Sourd. Ensuite vient le niveau de mise à distance qui formule une opposition entre monde sourd/monde entendant (niveau oppositionnel), et finalement celui qui crée une rupture entre culture sourde/autres cultures (niveau différentialiste). Ces deux autres niveaux de mise à distance ne sont pas toujours significatifs dans l'affiliation identitaire de ceux qui se reconnaissent dans la figure référentielle du Sourd. Toutefois, la dichotomie entre monde sourd/monde entendant et la rupture entre culture sourde/autres cultures demeurent des éléments *fondamentaux* de la figure du Sourd, en ce sens qu'ils sont toujours présents à l'esprit de ceux qui s'y reconnaissent. Ils permettent son expression dans des logiques de revendication visant la reconnaissance de l'identité sourde comme bien commun. Chacun de ces niveaux, ontologique, oppositionnel et différentialiste,

s'articule selon une logique historique et expérientielle qui lui est propre, mais entretient toujours un lien de dépendance avec les deux autres niveaux.

IV. Le point d'origine : découverte du Sourd, découverte de l'entendant

A. Contre la folie, la différence d'un corps communiquant autrement

L'identité sourde prend fondamentalement racine dans la mise à distance de l'entendant, cet ethnonyme regroupant à leur insu des individus qui peuplent toujours la vie des Sourds. Cette mise à distance constitue l'expression du sentiment et du constat sociohistorique qu'une différence ontologique sépare les Sourds des entendants de façon indiscutable. Contrairement à ce que certains penseurs des *Deaf Studies* ont tenté de valoriser au cours des dernières années, le sens de cette différence prend bel et bien forme dans un corps ressenti comme singulier par rapport au corps entendant. Les Sourds sont fiers de leur surdité comme état, comme donnée qui caractérise leur façon d'être et non pas comme obstacle surmonté. « Je suis Sourd profond », diront plusieurs avec la même conviction que d'autres affirment qu'ils sont « Français de souche » ou « Québécois pure laine ».

Cet ancrage de la différence sourde dans le corps vient se jumeler à la quête historique de plusieurs acteurs, tant experts que militants, qui ont tenté de faire sortir la surdité du champ de représentation de la folie. Tout le travail entrepris par Charles Michel de l'Épée, que plusieurs auteurs considèrent être l'un des premiers instituteurs ayant valorisé la langue des signes dans son école de la rue des Moulins à Paris[2], sera formulé en ce sens. Les élèves qu'il tente d'éduquer sont « raisonnables », ils ne sont pas fous. Il s'agit seulement pour de l'Épée de trouver les chemins qui, par un effort missionnaire, peuvent ouvrir ces âmes perdues à la Raison. La différence de cette population qui commence à rencontrer son histoire est située dans le corps et non pas dans l'esprit. Elle n'est donc qu'une façon différente de communiquer, de percevoir le monde, etc., qui avait été mal comprise par les prédécesseurs de l'abbé de l'Épée. Dire qu'elle est banale ne rendrait pas justice à la fascination que suscite à l'époque cette différence, qui

[2] À cet égard, Harlan Lane, dans son livre *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets* (1984), est très représentatif de ces auteurs contemporains ayant fait l'éloge de l'initiative de l'abbé de l'Épée.

devient rapidement, par l'intermédiaire de la langue des signes, quelque chose à montrer.

Pour cette raison, il est commun de considérer l'abbé de l'Épée comme le « découvreur » des Sourds : il « trouve » les Sourds hors de la folie. Mais le statut de « héros civilisateur »[3] qui entoure d'une aura mythique l'œuvre de cet abbé s'alimente également à une autre découverte : celle du premier entendant. Très tôt dans le développement de l'école de l'abbé, une césure s'installe dans les récits retraçant les relations entre les élèves et leur maître. L'abbé de l'Épée, à qui on attribue souvent à tort l'invention de la gestuelle utilisée par ses élèves et, par extension, des formes prototypiques de la langue des signes française, est régulièrement présenté comme dépassé par l'avènement linguistique de ses élèves. La langue qu'ils utilisent lui échappe. Il invente alors les « signes méthodiques »[4], système linguistique qui a connu une existence aussi restreinte qu'éphémère et qui est très froidement accueilli par ses élèves[5]. Si même de l'Épée, pourtant considéré par les premiers penseurs sourds, et encore souvent par les experts-militants d'aujourd'hui, comme le « père des sourds-muets »[6], est incapable de communiquer avec ses élèves et tente d'inventer un système linguistique pour « domestiquer » la spécificité de ses élèves, c'est qu'il y a probablement une différence ontologique séparant le Sourd et l'entendant. De l'Épée devient ainsi l'incarnation historique de la différence parmi toutes les différences. L'entendant par excellence qui, même s'il est le bienfaiteur du « peuple sourd », est l'exemple vivant de la dissimilitude fondamentale des êtres. Son incompréhension de la nature linguistique de ses élèves en est la preuve. L'Histoire rejoint ici les histoires. Les Sourds sont incapables de communiquer avec leur Père spirituel : constat historique qui fait écho à une expérience de communication souvent

3 Expression utilisée par Yves Delaporte (2002).

4 Voir au sujet des signes méthodiques *La véritable manière d'instruire les sourds-muets, confirmée par une longue expérience* (1784) écrit par de l'Épée.

5 Plusieurs auteurs de l'époque témoignent de ce malaise premier. Bébian, instituteur entendant embrassant la cause sourde et maître de plusieurs penseurs sourds de renom (dont Ferdinand Berthier), affirme, en 1825, que de l'Épée : « [...] dès les premiers pas, s'écarta du principe qu'il avait lui-même adopté, proclamé, développé, d'enseigner les sourds-muets par leur propre langage [...]. Il prétendit le développer et le régler, il ne fit que le dénaturer et le défigurer ; il le rendit enfin inintelligible à ceux auxquels il était destiné (Bébian, 1825 : 80, cité dans Presneau, 1998 : 110) ». Ferdinand Berthier critique également de l'Épée, auquel il consacre pourtant un livre hommage, dans sa tentative de domestiquer la langue de ses élèves. Pour lui, de l'Épée « a eu le tort grave, selon nous, de vouloir assujettir le langage mimique plutôt aux lois conventionnelles de la langue qu'à la marche naturelle de la pensée [...] (Berthier, 1839 : 7-8, cité dans Presneau, 1998 : 110) ».

6 Expression consacrée par Ferdinand Berthier (1852).

difficile avec les parents et les proches significatifs. En ce sens, il n'est pas étonnant de voir que l'histoire sourde, partagée et diffusée par le mouvement sourd et les savoirs experts qui l'appuient, commence à ce moment précis.

B. Du choc biographique à la distinction entre Sourd et entendant

C'est à partir de l'Histoire que se dévoilent les histoires. Plusieurs Sourds font une mise en récit biographique très élaborée du choc de leurs parents apprenant la surdité de leur enfant : ce choc est le premier témoin de la dissimilitude fondamentale qui existe entre les Sourds et les entendants. Commence alors l'apprentissage de la différence au sein de la famille, faisant réaliser aux Sourds que même leurs proches appartiennent à un monde de relations au sein duquel ils se sentent souvent étrangers. Le Sourd est au bout de la table et il regarde sa famille s'amuser, se quereller ou seulement discuter tandis que lui n'a qu'un accès limité, ou aucun accès, au sens de ce qui est dit. Naît ainsi le sentiment, au fil des contacts avec des pairs, qu'il existe un « nous » sourd et un « eux » entendant. Tel que j'ai pu le montrer ailleurs (Gaucher, 2009), les Sourds formulent le récit de leurs expériences de sorte que les implications durables, les véritables amitiés et les amours profonds ne sont que rarement possibles avec les entendants. Ces entendants qui peuplent pourtant les liens familiaux des Sourds, mais qui demeurent ceux avec qui il faut toujours faire un effort pour entrer en relation. Le marquage différentiel s'étend même aux entendants que les Sourds considèrent comme « compétents » parce qu'ils connaissent la langue des signes et qu'ils sont sympathiques aux revendications identitaires sourdes, mais qui ne sont jamais vraiment des leurs. En définitive, les entendants sont ces « Autres » qui constituent la masse des individus qui entoure forcément les Sourds et à laquelle ils se retrouvent confrontés parce qu'elle est une foule incompréhensible et trop souvent incompréhensive.

Il y a donc un face à face inscrit historiquement, tant sur le plan collectif qu'individuel, entre les entendants et les Sourds qui se côtoient dans des rapports plus ou moins harmonieux. Pour se considérer Sourd, il faut donc d'abord et avant tout croire qu'il existe une différence fondamentale entre l'entendant et le Sourd. Cette dissimilitude n'est pas relative à une pathologie de l'esprit, mais plutôt à une spécificité du corps sourd qui porte en lui un potentiel autre que celui des entendants. La figure du Sourd est liée à ces entendants qui sont à la fois près – « abbé de l'Épée, père des sourds-muets »/le père ou mère, frères et sœurs biologiques – et loin – le maître qui essaie de contrôler ses élèves/

l'entendant avec lequel il est difficile de créer des liens et duquel il faut souvent se méfier. Premier lieu de tension identitaire, la dyade Sourd/ entendant constitue le pilier de l'identité sourde.

V. Appartenir à un monde différent : l'attachement à la famille sourde et l'invention de « l'oppression entendante »

La deuxième dimension de l'identité sourde, qui englobe la première tout en entretenant avec elle un fort lien de dépendance, est l'appartenance identitaire exprimée par les Sourds à un monde qui est leur. Le thème de la langue des signes revient également dans ce deuxième niveau d'identité sous la forme d'une affiliation à un groupe particulier, toujours minoritaire. Elle est ce médium qui permet au Sourd d'être à l'aise avec les siens, de pouvoir se retrouver, de faire la fête et de s'échanger des nouvelles, et donc d'exister comme être socialisable et socialisé par une communauté de sens particulière. Communauté qui est un lieu de résistance à une parole « forcée », refuge et lieu de relation pour les Sourds, qui prend forme en marge d'un « monde entendant ».

A. Milan, 1880

Cette dichotomie prend historiquement forme dans l'imaginaire sourd à travers les évènements qui ont entouré la tenue à Milan, du 6 au 11 septembre 1880, d'un congrès international sur la surdité (Lane, 1984). Ce congrès pose formellement les premières lignes d'une lutte contre l'utilisation en général des « gestes » appris dans les institutions s'inspirant de la méthode « française » (en référence à la tradition amorcée par l'abbé de l'Épée). Ce congrès se solde par un « Vive la parole pure ! » qui illustre un mouvement déjà amorcé dans les pratiques des éducateurs de l'époque et qui tente d'instaurer un mode d'enseignement dit « oraliste » par les critiques contemporains, c'est-à-dire un enseignement qui valorise d'abord et avant tout l'apprentissage de la parole et de la lecture labiale aux enfants sourds. Affront à la différence sourde, Milan devient un moment historique qui offre aux relectures contemporaines, militantes et expertes, un important marqueur explicatif de la fin d'une époque de coexistence harmonieuse entre Sourds et entendants. Le congrès de Milan est le lieu d'origine d'une oppression entendante, à l'intérieur de laquelle sont souvent contenues les raisons historiques de l'autonomie refoulée de la communauté sourde. L'invention de cette « oppression entendante » a graduellement pris forme sur ce « génocide sourd » qui, somme toute, ne faisait que suivre une tendance bien moderne d'homogénéisation disciplinaire des modes traditionnels de reproduction du social. Bien que cette tendance ne

justifie en rien la façon dont les Sourds ont été maltraités, elle ne reflète objectivement rien de spécifique quant au traitement réservé à la langue des signes. En tant que « réalité sociologique », le monde entendant comme force d'oppression a donc été construit *a posteriori* par les relectures différentialistes contemporaines des militants-experts des milieux sourds. L'oppression historique contenue dans le symbole qu'est Milan justifie le développement d'un mode de revendications qui privilégie, à partir des années 1970, un communautarisme de plus en plus enclin au repli identitaire.

B. La famille sourde, contrepoids à l'oppression entendante

La communauté sourde est un lieu de solidarité, de partage et d'appartenance. Qu'elle soit perçue comme un « monde à part » ou comme un simple regroupement d'associations, c'est dans cette communauté que plusieurs trouvent les liens de socialité fondamentaux leur permettant d'entrer en dialogue et de partager un monde commun de signification avec des pairs. C'est dans la communauté sourde que se forment les amitiés, les amours, les rivalités et les animosités essentielles au développement identitaire de plusieurs Sourds. C'est dans la communauté sourde que plusieurs se découvrent comme être de socialité, tantôt grandi par les gens qu'on y côtoie, tantôt victime des commérages qui y circulent. C'est en ce sens que pour plusieurs, comme je l'ai discuté ailleurs (Gaucher, 2009), cette communauté devient rapidement une « famille » au sens fort du terme. Qu'on fréquente ou qu'on ne fréquente pas les associations et les rassemblements sourds, il y a un monde de référence, une communauté identitaire, qui existe pour les Sourds telle une échappatoire à leur exclusion. Les Sourds décrivent ces liens communautaires avec beaucoup de force : ce sont des liens qui se tissent « malgré eux », qui sont « plus forts qu'eux », qui dépassent leur volonté, en fait, la communauté sourde est la « famille » avec laquelle plusieurs vont préférer célébrer les grandes occasions au détriment de leur « famille biologique » (Gaucher, 2009). Cette force des liens sourds, surtout déterminée par l'utilisation d'une langue commune qui semble aller de pair avec la délimitation d'un horizon spécifique de sens commun, est le fil conducteur entre le Sourd et le reste du monde que beaucoup considèrent comme vital au même titre que les liens familiaux.

Cette famille « reconstituée » fait souvent contrepoids à l'expérience de rejet et de mépris que doivent subir les Sourds. Cette expérience négative avec le monde entendant commence souvent dans les premières années de scolarisation des enfants sourds, qui sont victimes de toutes sortes de bonnes intentions, dont la plus haïe des Sourds est souvent la technique de « dressage » à la parole, voulant faire d'eux des citoyens

intègres et intégrés. Malheureusement, plusieurs constatent, une fois arrivés à l'âge adulte, qu'il y a très peu de place pour eux dans les différentes institutions postsecondaires, sur le marché du travail ou encore dans les différents réseaux associatifs. Et ce, même s'ils ont « forcé leur voix » une bonne partie de leur enfance. C'est cette expérience frustrante qui fait en sorte que les Sourds entament collectivement une démarche de résistance grâce à la puissance de leur langue. La langue des signes est le point unificateur des dynamiques communautaires sourdes, elle permet aux Sourds de se concevoir comme appartenant à la même communauté imaginaire, qui est littéralement une « famille sourde ». Elle est donc plus qu'un vecteur de relation ; la langue des signes devient le lieu d'une critique des différents outils d'intégration imposés, historiquement depuis Milan, aux Sourds.

La reconstruction biographique de l'identité sourde se fait donc discursivement sur cette idée dichotomique énonçant que la communauté sourde est telle une famille protégeant les Sourds de la pression trop forte d'un monde entendant oppresseur, c'est-à-dire un monde « oralo-centré » voulant forcer à la parole ceux qui veulent se dire avec leurs mains. Cette mise en opposition des mondes sourds et entendants a permis à un réseau de liens sourds de devenir, tant sur les scènes locales qu'internationales, une communauté de sens réagissant aux dynamiques d'exclusion qui marquent l'expérience des Sourds. Deuxième niveau de mise à distance, le monde sourd en opposition avec le monde entendant fait du premier une famille et du deuxième un environnement au mieux indifférent, au pire hostile aux Sourds. Cette opposition monde sourd/monde entendant ajoute une dimension collective à l'univers identitaire sourd. Cette mise en opposition fait souvent glisser les revendications identitaires sourdes dans un processus de repli communautariste qui s'active sur une mise à distance différentialiste. Ce dernier processus de mise à distance est porteur des conditions de possibilité d'une dissociation entre la culture sourde et l'ensemble des autres cultures.

VI. Une culture différentialiste : l'incorporation de la langue des signes comme force normative et émancipatrice

Les deux marqueurs sociohistoriques – de l'Épée et Milan – ainsi que leurs pendants expérientiels – sont un cadre symbolique fondamental à la compréhension de la troisième composante majeure de la figure du Sourd : le procès de naturalisation des langues des signes. À la question « Qui est Sourd ? », la réponse la plus évidente pour ceux qui se reconnaissent dans cette identité différenciée est : « Celui qui signe ». Premier lieu de la différence, la question linguistique s'impose sociale-

ment comme processus identitaire sourd qui, tel qu'il est revendiqué par plusieurs acteurs communautaires contemporains, engendre souvent une rupture dans les façons de considérer les dynamiques identitaires sourdes.

A. De la raison scientifique à la raison communautariste

Les langues des signes ont obtenu, à partir des travaux de Stokoe (1972), le statut de langues naturelles, c'est-à-dire de langues de référence pouvant être apprises sans autre préalable linguistique. La même raison scientifique moderne qui avait traité ces langues comme de simples codes langagiers vient, à partir des travaux de ce linguiste américain, dire autre chose sur ces langues. Les langues signées sont comme toutes les autres langues : elles peuvent être un référent linguistique de base qui se développe naturellement chez les individus qui y sont exposés. Le terme « naturel » est toutefois rapidement galvaudé par certains experts et militants des milieux sourds et, d'un langage naturel pouvant être appris par les enfants sourds, mais aussi par d'autres enfants, la langue des signes devient, par glissement sémantique ou plutôt par réinterprétation communautariste, *le* langage naturel des Sourds. Une langue qui appartient aux Sourds, qui se terre dans leur for intérieur.

Les langues signées sont, à partir de ce moment, instituées insidieusement à partir de ce paradigme scientifique et rarement de manière explicite, comme naturelles aux Sourds. La formule « langue visuelle pour des êtres visuels »[7], idée fortement véhiculée par les penseurs des *Deaf Studies*, constitue généralement le point d'ancrage de l'*embodiment* des capacités linguistiques spécifiques des Sourds par rapport au reste du monde. Ce faisant, il y a une amplification du concept de naturalité qui incorpore la relation entre le signeur et sa langue. Cette naturalité permet de créer une caractéristique commune sourde, à la fois distinguant les sous-ensembles linguistiques locaux entre eux tout en les regroupant à l'échelle internationale, formant un trait d'union entre les « purs-Sourds » de communautés spécifiques et la Communauté sourde. Cette distinction institue la singularité linguistique sourde de sorte qu'elle les regroupe tout en légitimant les quêtes linguistiques particulières de « peuples » qui ne peuvent pas compter sur les mécanismes de reproduction ordinaires pour assurer leur survie. L'autonomie des Sourds passe ainsi par une représentation de l'autonomie des langues signées qui ne peuvent être soumises aux logiques du

[7] Formule utilisée, entre autres par Harlan Lane *et al.* (1996 : 42) dans leur ouvrage sur le *Deaf-World*, tissant la trame de fond de l'argumentation des auteurs qui tentent d'établir les fondements de l'appartenance à un « monde sourd ».

monde entendant. C'est dans cet élan autonomiste que naît souvent la rupture.

Plusieurs représentations confirment cette idée. Dans leur désir de prouver que les langues signées ne sont pas que de pâles reflets des « langues parlées », terme qui désigne ici un ensemble référentiel de langues imaginées par les Sourds comme formant un tout, plusieurs militants et experts issus du « réveil sourd »[8] ont tenté de démontrer l'autonomie des langues de signes. Bien qu'il soit de moins en moins à prouver que les langues des signes sont des langues à part entière, la raison communautariste dépeint souvent ces langues comme des isolats sémantiques ou, du moins, isolables linguistiquement. Elles sont des systèmes linguistiques sans « port d'attache » culturel autre que la surdité.

Il est évident, à la lumière de plusieurs études contemporaines[9], que les langues signées et les communautés sourdes possèdent une autonomie certaine. Elles prennent forme selon une logique qui n'est pas uniquement nationale (comme beaucoup d'autres cultures) ou qui n'est pas territorialisée selon la communauté sociétale qui les englobe. Le développement historique des liens communautaires sourds par l'intermédiaire des langues signées a suivi une voie qui lui est propre. Dans les revendications identitaires sourdes vient donc s'installer une autre notion, celle de « culture sourde », qui s'appuie à la fois sur un réductionnisme scientiste inversé – la différence sourde est de nature uniquement linguistique tout en étant naturelle – et sur le désir collectif de voir les langues signées reconnues comme langues à part entière. La formulation identitaire qui inspire cette lecture experte de la différence sourde propose que cette culture soit porteuse d'une essence, souvent refoulée, qui doit être valorisée pour que s'épanouisse l'être unique dans chaque Sourd.

B. L'éveil biographique

Les représentations culturalistes de la différence sourde prennent biographiquement racine dans le dramatique constat que, tel que rapporté par Emanuelle Laborit et par plusieurs personnes que j'ai rencontrées au cours des dernières années, certains enfants apprennent

---

8 Delaporte utilise la notion de « réveil » sourd, terme tiré de ses observations, pour exprimer l'émergence des revendications identitaires des années 1980 en France sur un ton différentialiste issu du contact intensifié entre les communautés sourdes américaine et française (1998 et 2002).

9 Il serait fastidieux d'énumérer même une fraction de ces études et je me contenterai de renvoyer les lecteurs à l'ouvrage collectif de Monaghan *et al.*, *Many Ways to Be Deaf* publié en 2003.

leur nom à l'âge de sept ans ou considèrent qu'ils ont vécu « la tête vide » pendant plusieurs années de leur enfance. La différence sourde, au contact des langues des signes, s'épanouit : plusieurs Sourds se sentent sortir des ténèbres à la suite de leur contact avec cette langue qu'ils ressentent dans tout leur corps. « Ma culture, c'est les mains », tel que me l'ont souvent dit les Sourds du Québec, illustre bien la naturalité de cette langue qui devient en soi la différence sourde. Quand ils s'expriment en public, les Sourds l'ont bien compris, cette différence n'est pas banale ; elle suscite l'étonnement, l'admiration, le dédain ou même l'indignation. Elle est, somme toute, remarquable.

Au-delà du regard de l'autre, c'est aussi le sentiment de faire partie d'une même humanité, celle qui « parle avec les mains et entend avec les yeux », qui non seulement rend fiers, mais sépare les Sourds du reste du monde. Incompris de leurs propres parents, éveillés par le contact avec les autres enfants sourds du pensionnat, des écoles spécialisées ou encore tardivement lors de rencontres organisées par des associations sourdes locales ou internationales, certains Sourds en viennent souvent à interpréter leur différence comme un facteur de rupture nécessaire à leur développement, à leur épanouissement personnel et collectif.

La quête identitaire des Sourds est souvent comprise à partir de cette essentialisation de leur différence comme un impératif individuel, qui trouve un terrain commun de définition dans l'inscription corporelle de ce que signifie l'identité sourde. L'insistance collective sur la réparation du corps sourd par les nouvelles biotechnologies alimente fortement cette individualisation de la différence. Ainsi, quand une personne dit : « Je suis Sourde », tous semblent comprendre quelque chose de cette affirmation parce qu'elle redit ce qui est différent selon une nouvelle norme, tout en demeurant, du moins en apparence, cohérente avec les conceptions biologiques de ce que signifie la surdité. Les Sourds tentent ainsi de renverser le sens commun attribué à leur différence, à partir des termes d'un langage qui se veut commun.

C'est pour que ce renversement dise quelque chose d'autre que les Sourds opposent leur langue des signes à la parole et aux autres modes de communication qui leur sont enseignés, parce qu'elle leur permet de ne plus être liés par une déficience commune, mais par un ensemble de symboles forts qui s'expriment autant comme une manière d'être que comme une essence. Derrière la naturalité de la langue des signes se dissimule souvent une recherche de pureté de l'être sourd, qui est à son tour fortement exclusive. Ce n'est pas ici l'évidente certitude de la distinction Sourd/entendant ou mondes sourds/mondes entendants dont il est question : c'est plutôt une rigidification de l'expérience sourde par rapport à toutes les autres façons d'être humain. Cette mise à distance

fonctionne sur le mode de la disjonction partielle ou totale faisant coexister des mondes de significations en parallèle, dont les lieux de contact engendrent beaucoup de non-dialogues. Le présupposé de l'existence d'une réelle entité nommée « culture sourde » permet à la figure du Sourd de se penser comme représentative d'existences de plus en plus radicalement différentes par rapport au monde entendant et nécessitant de façon urgente une reconnaissance sociale dont les modalités restent à définir et que plusieurs acteurs de la communauté sourde veulent s'approprier, voire monopoliser.

L'idée d'une langue naturelle sourde est porteuse de cette rupture catégorique entre la figure identitaire du Sourd et le reste du monde. Elle constitue la marque de la singulière humanité des Sourds, ce médium qui les met au monde tout en les coupant de celui-ci. La langue des signes est donc porteuse d'une différence radicale qui s'exprime certaines fois à l'aide de la notion de « culture sourde », univers normatif qui se suffit à lui-même. La naturalité de la langue des signes boucle l'ontologie substantialiste du Sourd par une autoréférentialité s'appuyant sur une scientificité étriquée du fait linguistique sourd. La rupture, dernier mode de mise à distance différentialiste, devient ainsi une solution souvent utilisée par plusieurs personnes pour dire que le débat identitaire sourd n'appartient qu'aux Sourds et ne doit être formulé qu'à partir de leurs référents qui sont, fondamentalement, ancrés dans l'idée d'une langue incorporée. C'est ce processus d'individualisation de la différence se faisant souvent sur un mode puriste qui donne à l'expérience sourde un sens perçu comme évoluant dans une logique en vase clos au sein d'un monde fermé à leur différence.

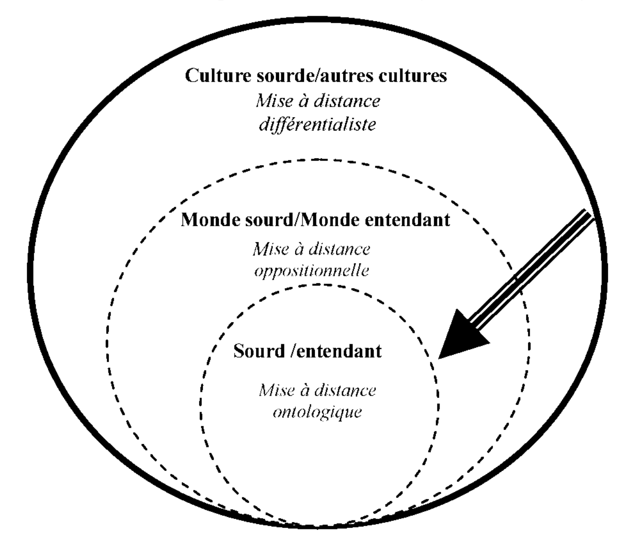
VII. Qu'est-ce que l'identité sourde ? Trois modes de mise à distance pour comprendre les fondements de la quête identitaire sourde

Dans les relectures contemporaines de l'histoire sourde mise en relation avec l'expérience des Sourds, l'identité sourde se configure selon un procès mettant en évidence son existence réelle (ontologique), son potentiel de résistance (oppositionnel) et sa singularité individualisante (différentialiste). L'importance accordée à chacun de ces modes de mise à distance par les personnes se reconnaissant dans la figure du Sourd est variable selon leur cheminement de vie ou leurs expériences respectives. Les trois niveaux sont toujours présents, comme référents explicites ou implicites, dans les quêtes identitaires sourdes et constituent, en quelque sorte, l'horizon de sens spécifique qui rend ces quêtes possibles.

A. Une identité revendiquée

Dans beaucoup des récits experts et militants, la rupture qui met en scène la relation entre la culture sourde et toutes les autres cultures est le niveau le plus signifiant pour comprendre la figure du Sourd, parce qu'elle est le résultat d'un long processus de revendications identitaires qui fait se découvrir l'essence même de cette identité. Dans cette perspective, c'est la naturalité de la langue des signes qui prédomine quant au sens des quêtes identitaires sourdes. Les deux autres niveaux de mise à distance lui sont subordonnés, dans le sens où les tensions qu'ils mettent en scène ne sont que des traces de la culture sourde. Le sentiment profond de ne pas être semblable aux entendants et de devoir lutter contre leur oppression ne permet pas une explication de l'identité sourde ; ce sentiment et cette lutte n'en sont que des symptômes. Le modèle présenté par le schéma 1, tiré de mes travaux doctoraux, illustre la prédominance du niveau différentialiste à partir duquel la lecture militante-experte de l'identité sourde se fait. Dans cette lecture, la dyade Sourd/entendant, au cœur de cette identité, n'est qu'une conséquence de l'identité sourde et non pas un point de départ.

Schéma 1 : Perspective discursive (Gaucher, 2009)



C'est cette conception de l'identité sourde qui a permis, à partir des années 1980 et un peu partout en Amérique et en Europe, de donner le ton des demandes de reconnaissance adressées aux États par les différentes communautés sourdes, dont celles du Québec. Ce qu'il faut retenir dans cette articulation est que l'englobant, le processus de mise à

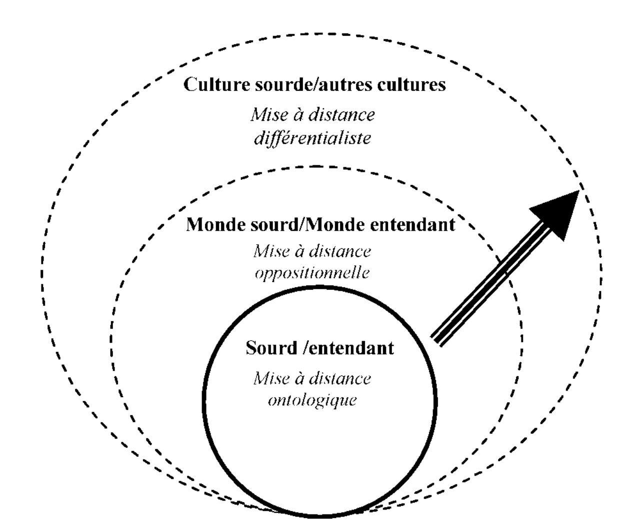
distance différentialiste, est considéré comme un facteur d'influence pénétrant les autres niveaux de l'identité sourde de façon fortement prépondérante (d'où les pointillés des deux niveaux englobés). L'articulation discursive de la figure référentielle du Sourd prend ainsi un sens qui met en valeur la culture sourde comme mode principal d'expression de l'identité sourde. La culture sourde se présente ainsi comme l'aboutissement du sens *réel* de la figure du Sourd. Elle permet de donner socialement une signification à la surdité qui, non seulement dépasse le stigmate, mais en propose une image inversée.

B. Une identité vécue

La découverte de l'être Sourd, sa rencontre avec le monde sourd et, finalement, son affiliation à la culture sourde calquent souvent des étapes de vie qui sont relativement communes aux membres de la communauté sourde. Ce qui fait en sorte que la superposition des niveaux de mise à distance, tels qu'exposés par les principaux acteurs mettant collectivement en discours l'identité sourde, prend un sens très révélateur pour les personnes se reconnaissant dans la figure du Sourd. Toutefois, l'expérience sourde s'y reconnaît différemment, dans le sens où les Sourds donnent beaucoup plus d'importance à la dyade Sourd/entendant dans leurs mises en récit de ce qu'ils sont que ne le supposent les discours et les pratiques de revendications identitaires proposés par les militants-experts. Ce qui s'explique par le fait que les Sourds sont constamment soumis au regard des entendants, et ce, même dans leurs réseaux de proximité. Les Sourds doivent composer avec la figure de l'entendant au quotidien. Cette situation fait en sorte que la signification du niveau ontologique s'impose aux autres niveaux, sans toutefois s'y superposer. En ce sens, l'identité sourde est toujours tributaire des représentations culturalisantes de la surdité, mais son sens possède une moindre portée dans l'expérience concrète des Sourds. Pour tous les Sourds que j'ai côtoyés, l'importance de la communauté sourde et de la culture sourde est souvent indéniable, mais ils sont Sourds d'abord et avant tout dans un rapport identitaire à l'entendant. L'identité sourde est en ce sens tributaire de ce premier niveau de mise à distance et, quelquefois, ne le dépasse pas. Dénonçant les associations sourdes, critiquant la petitesse de la communauté sourde ou qualifiant la culture sourde d'imposture, plusieurs individus gravitant autour de la communauté sourde continuent de revendiquer et de s'identifier à la figure identitaire du Sourd sans toutefois voir dans leur façon d'être une réaction à l'oppression entendante et encore moins l'affirmation d'une ethnicité particulière. Leur adhésion à la communauté sourde et à la culture sourde est moins significative, lorsqu'elle est présente, que leur sentiment d'être Sourd par rapport à l'entendant qui n'est représenté ni comme un

agresseur, ni comme un colonisateur. Fait intéressant dans cette conception expérientielle, certaines personnes m'ont clairement expliqué qu'avant, elles étaient « plus sourdes » ou « moins sourdes », ou encore que tel militant était plus sourd qu'elles-mêmes, en faisant référence à cette adhésion aux logiques communautaires ou culturelles propres à l'identité sourde. Il y a donc un mouvement possible à l'intérieur des niveaux de la typologie proposée, à condition de prendre pour point d'appui dans la compréhension expérientielle de l'identité sourde la dyade Sourd/entendant comme condition de base de l'existence même d'un sentiment identitaire sourd.

Schéma 2 : Perspective expérientielle (Gaucher, 2009)



Le schéma 2 illustre ce renversement de la perspective propre à la lecture expérientielle de la figure référentielle du Sourd, qui donne aux niveaux oppositionnels et différentialistes une valeur facultative, ce qui ne veut pas dire que sur le plan expérientiel ils sont inutiles. Au contraire, ces deux niveaux continuent d'être englobants, surtout symboliquement, et deviennent des potentialités identitaires pour tous les Sourds ; chacun sait qu'il y a une communauté sur laquelle ils peuvent compter tout aussi bien qu'il existe une façon de lire leur spécificité qui est une critique radicale de l'intolérable. La navigation entre les niveaux est possible et offre ainsi à la figure identitaire du Sourd toute la flexibilité nécessaire pour exister comme identité différenciée valable dans les sociétés individualistes contemporaines.

VIII. Conclusion

L'identité sourde prend forme à travers trois modes de mise à distance, soit ontologique, oppositionnel et différentialiste. Ces trois modes sont la trame de fond, l'horizon de sens commun, permettant de façon flexible à certaines personnes sourdes utilisant une langue de signes de donner un sens à leur vie. Sens qui n'est possible que parce que cet horizon reste en adéquation avec les dynamiques identitaires propres aux sociétés dites pluralistes comme le Québec contemporain.

Dans les discours experts et militants sur l'identité sourde, il y a une forte tendance à considérer que le mode de mise à distance différentialiste (culture sourde/autres cultures) est fondamental à la compréhension de cette nouvelle identité. Elle est la différence première qui rend les autres niveaux de mise à distance dépendants et conditionnels à son existence. Toutefois, une analyse centrée sur le vécu des personnes démontre que c'est plutôt l'inverse qui se produit dans l'expérience des Sourds. La différence fondatrice émane beaucoup plus d'un sentiment de distinction entre le Sourd et l'entendant *qui peut se traduire* dans des niveaux oppositionnels et différentialistes. Cette relation rend dépendants et conditionnels ces deux niveaux de distinction propres à l'identité sourde avec le mode ontologique de mise à distance qui existe entre le Sourd et l'entendant.

Il y a donc un lien fort entre les deux articulations qui donne à l'idée de rupture identitaire un sens toujours englobant, mais pas toujours prépondérant dans les interprétations identitaires sourdes telles qu'elles sont vécues par les personnes elles-mêmes. C'est parce que cette mise à distance différentialiste a eu lieu qu'il est possible pour ces personnes de s'identifier à la figure référentielle du Sourd. L'effort de réinstitution d'une normativité sourde était nécessaire à l'émergence de cette figure identitaire. Toutefois, les Sourds s'y reconnaissent selon des formes qui échappent à l'intentionnalité des forces qui l'ont mise en place. La figure identitaire du Sourd possède donc un sens ressenti qui diffère de son sens revendiqué. Comme plusieurs autres figures référentielles, celle du Sourd s'exprime selon une logique qui tente de renverser le stigmate, mais qui, pour ce faire, doit composer avec les limites d'un univers symbolique, par exemple le Québec contemporain, qui voit dans le corps différent une dissimilitude première, et surtout, fondatrice. La culture sourde comme essence redit, dans une image inversée, ce qu'est la différence sourde et est du même coup une façon d'exprimer politiquement un mode d'être déraciné des logiques stigmatisantes du manque, de la dépendance aux biopouvoirs et, ultimement, d'un monde commun. Il devient par le fait même possible d'imaginer des villes uniquement sourdes ou encore de prôner un retour à l'institutionnalisa-

tion des enfants sourds, tel que certains acteurs communautaristes le voudraient.

Comme je l'ai soulevé ailleurs, l'indéniable différence des Sourds risque de glisser vers une indiscutable différence (Gaucher, 2007). Elle sort du champ dialogique commun pour devenir autoréférentielle. Elle n'est dicible que par les « vrais » ou les « purs » Sourds. L'identité sourde ne doit transparaître que par ses aspects culturels différentialistes et ne doit être interprétée qu'à partir de ceux-ci. Toutes les représentations articulées autrement deviennent des représentations opprimantes exprimant la profonde incompréhension de ceux qui sont situés hors du monde sourd. L'allusion au corps sourd ne doit pas être reliée à l'incapacité d'entendre sous peine de n'être qu'un reflet d'un modèle biomédical avilissant et niant la spécificité des Sourds. Le Sourd est d'abord et avant tout ce qu'il est parce qu'il fait partie d'une classe à part d'individus qui n'est intelligible qu'à partir de déterminants culturels fortement canalisés dans un procès d'incorporation de la langue des signes. Le corps sourd demeure toujours l'enjeu de cette reformulation de la différence qu'exprime la figure identitaire du Sourd.

Est-il possible de dépasser la métaphore corporelle pour exprimer l'identité sourde ? Il me semble bien difficile de le faire, si ce n'est au prix d'un réductionnisme faisant de la culture un accessoire politique de revendication. Le culturalisme sourd est explicite à ce sujet. Doit-on restreindre l'identité sourde à sa composante biologique ? Il n'est rien de plus réducteur que d'essayer d'interroger l'expérience humaine en la circonscrivant à ses manifestations organiques. La biomédecine a déjà largement démontré par elle-même ses insuffisances à comprendre la surdité. Pour penser l'identité sourde, il faut dépasser ces réductionnismes et aborder l'expérience sourde dans toute sa complexité. Ce qui signifie la considérer dans son historicité comme enracinée dans des dynamiques qui la dépassent, mais auxquelles elle contribue et qu'elle alimente. Elle est une construction sociale qui rend prégnante une différence, la surdité, prenant un sens principalement à travers la façon dont l'imagination humaine a réussi à composer avec cette singularité, soit les langues signées. Il s'agit donc d'éviter les raccourcis intellectuels, faits de stratégies de revendication et de rhétorique d'adhésion, et de tenter de trouver le terrain, le lieu de dialogue, qui fait se rencontrer des expériences particulières et un horizon de sens commun.

Notices bibliographiques

Baker, C. et Cokely, D., *American Sign Language*, Silver Spring, MD, TJ Publishers, 1980.

Bébian, A., *Mimographie*, Paris, Colas, 1825.

Berthier, F., *L'Abbé de l'Épée, sa vie, son apostolat, ses travaux, sa lutte et ses succès*, Paris, Michel Lévy Frère, 1852.

Bezagu-Deluy, M., *L'Abbé de l'Épée. Instituteur gratuit des sourds et muets*, Paris, Seghers, 1990.

Blais, M., *La culture sourde : Quêtes identitaires au cœur de la communication*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

Cuxac, C., *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983.

Dalle-Nazébi, S. et Lachance, N., « France et Québec devant la diversité culturelle. Les politiques à l'épreuve de la surdité », in *Lien social et Politiques-RIAC*, 2005, p. 143-153.

Delaporte, Y., *Les sourds, c'est comme ça*. Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

Delaporte, Y., « Des noms silencieux. Système anthroponymique des sourds français », in *L'Homme*, 1998, p. 146, p. 7-45.

De l'Épée, C. M., *La véritable manière d'instruire les sourds-muets, confirmée par une longue expérience*, Paris, Fayard, 1784 [1984].

Gaucher, C., *« Ma culture, c'est les mains ». La quête identitaire des Sourds au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

Gaucher, C., « L'indiscutable différence des Sourds : Intégration et pluralisme au sein des mondes occidentaux », in Vibert, S. (dir.), *Pluralisme et démocratie : entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec-Amérique, 2007.

Gaucher, C., « Les Sourds comme figures de tensions identitaires », in *Anthropologie et Sociétés*, 2005, p. 151-167.

Giddens, A., *Modernity and self identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Lachance, N., « Analyse du discours sur la culture sourde au Québec. Fondements historiques et réalité contemporaine », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2002.

Lane, H., *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*, Paris, Odile Jacob, 1984.

Lane, H. *et al.*, *A Journey into Deaf-world*, San Diego, Dawnsign Press, 1996.

Monaghan, L. *et al.*, *Many Ways to Be Deaf. International Variation in Deaf Communities*, Washington (DC), Gallaudet University Press, 2003.

Presneau, J.-R., *Signes et institution des sourds*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.

Rée, J., *I see a voice. Deafness, language and the senses : a philosophical history*, New York, Metropolitan Books, 1999.

Stokoe, W., *Semiotics and human sign languages*, Paris, Mouton, 1972.

Taylor, C., *Les sources du moi*, Canada, Boréal, 1998.

Le fil ténu entre l'enculturation et l'essentialisation d'une condition

Le cas de « l'être Sourd »

Daphné POIRIER, Ph.D.

Agente de recherche au département de sociologie,
Université du Québec à Montréal

Alors qu'il hérite de travaux reconnus depuis un certain temps déjà en Grande-Bretagne, en France et aux États-Unis (pour ne nommer que ces pays), le champ de la surdité (*Deaf Studies*) tend à installer ses assises dans les sciences sociales au Québec. En effet, on a assisté depuis les quinze dernières années[1] à un foisonnement de publications issues de disciplines comme l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, la linguistique et la psychologie dont une concentration accrue de publications dans les dernières années (2005-2007). Conclure au fruit du hasard serait trop simple[2]. L'idée selon laquelle la surdité n'appartiendrait pas uniquement au champ biomédical, c'est-à-dire que la personne sourde ne serait pas définie exclusivement à travers ses caractéristiques physiologiques incarnées par une « oreille déficiente » et une « audition qu'il faudrait réparer » a cheminé jusqu'à nous.

Certains travaux ont identifié l'existence de tensions identitaires inhérentes à la communauté des personnes sourdes, attribuables notamment à une identité se situant à la jonction d'un handicap (à caractère physiologique et social), d'un stigmate et d'une culture (existante et revendiquée) (Gaucher, 2005 ; Poirier, 2005b). Toutefois il est communément admis que celle-ci se définit grâce à une langue, une histoire, une identité comprise en fonction de valeurs, de manières de faire et

1 Il est évident que certaines disciplines (l'anthropologie et la linguistique par exemple) sont actives dans le champ de la surdité au Québec depuis plus longtemps que d'autres (la sociologie).

2 Comme nous l'enseigne l'anthropologue Nathalie Lachance, le concept de culture sourde au Québec est apparu autour des années 1980 (Lachance, 2002).

d'être (Lachance, 2007), partageant ainsi un *habitus* particulier. Autant de dimensions différentes qui constituent la culture sourde. À cet égard, on aurait tendance à croire qu'il existe un certain accord au sein du cercle des initiés[3] de la surdité ; pourtant des indices rappellent qu'il est toujours pertinent et nécessaire de définir ce que sont l'identité et la culture sourdes. Si un certain consensus subsiste sur le plan de la reconnaissance de leur existence, il y a des divergences importantes quant aux moyens pour les préserver et ainsi contribuer à leur pérennité. En nous appuyant sur des gestes concrets de personnes sourdes, nous développons une analyse de ce que nous considérons être un effet pervers généré par une posture de résistance et de contestation. Le présent article est une réflexion sur les mécanismes de reproduction de l'identité culturelle et de transmission de la culture dans le cas des personnes sourdes, qui s'est amorcée suite au constat d'un glissement potentiel dans la dyade « culturalisation »/« essentialisation » de l'identité.

Si dans le cas des Sourds, cette problématique a peu fait l'objet d'analyses jusqu'à présent, elle n'est évidemment pas nouvelle dans le cas d'autres populations. Elle a été, par exemple, abondamment évoquée par différentes études en anthropologie, ethnologie et sociologie traitant de groupes minoritaires (les noirs et les homosexuels, par exemple) qui se sont retrouvés à un moment ou l'autre de leur trajectoire dans un processus d'ethnicisation reposant sur l'essentialisation (Marche, 2005) de leur identité. C'est-à-dire un processus par lequel au nom d'une identité collective, on identifie un attribut qui est à la fois une « composante primordiale de l'individualité » et qui est communément partagé exclusivement par un groupe. Selon cette perspective, par exemple, l'utilisation de la langue des signes et le « fait de ne pas entendre » représenteraient des « attributs »[4] qui contribueraient en quelque sorte à essentialiser l'identité des personnes sourdes. La première serait une médiation propre aux personnes sourdes gestuelles, c'est-à-dire celles que l'on nomme au sein de la communauté « les signeurs natifs » et/ou les « vrais sourds », les « purs sourds » (Gaucher, 2005 : 159) et le second, découlant de la première, serait un « trait de personnalité particulier partagé par les Sourds, soit une nature individuelle qu'ils considèrent plutôt visuelle » (Gaucher, 2005 : 160). D'une part, ces traits ou

[3] Par « initiés de la surdité », nous référons à la fois aux entendants et aux personnes sourdes qui connaissent bien la surdité soit qu'elles fassent partie de la communauté des personnes sourdes soit qu'elles travaillent sur cette problématique.

[4] Permettez-nous d'utiliser ce terme pour conférer une cohérence à l'argumentaire. Toutefois, ceux et celles qui ont suivi nos travaux jusqu'à maintenant savent pertinemment que nous considérons réducteur de caractériser ainsi la langue des signes, car dans des travaux antérieurs nous avons abondamment répété qu'elle est une médiation symbolique (Poirier, 2005b : 59-66 ; Poirier, 2005a).

attributs permettraient à un groupe précis d'individus (les Sourds) de se définir parmi la communauté plus large des personnes sourdes, celle regroupant tous les cas de figure appartenant à la surdité (les sourds oralistes, devenus sourds, malentendants, etc.) et d'autre part, de se distinguer parmi la société nationale plus englobante à laquelle il appartient, composée d'« entendants » et de personnes sourdes.

Cependant, plus qu'une stratégie définitoire, le processus de naturalisation de la langue des signes et la spécificité qui lui est rattachée deviendraient des dimensions centrales de la constitution de la culture sourde. Ils seraient le socle grâce auquel certaines personnes sourdes revendiquent une « identité sourde ». La médiation linguistique (Poirier, 2005ab) qu'est la langue des signes contribuerait à cimenter le sentiment d'appartenance et représenterait un vecteur de revendication politique. Plus qu'un outil de communication, elle serait un pôle de référence individuel et collectif.

I. Bien qu'elle soit légitime, en quoi l'essentialisation dérangerait ?

Alors en quoi le processus de naturalisation auquel nous référons, qui est étroitement lié à une ethnicisation et une essentialisation dérangerait-il ? Après tout, il est tout à fait légitime de la part d'un groupe d'individus de vouloir préserver sa langue, sa culture, et de le faire à travers ce qui le caractérise dans son « essence », réaction de repli sur ce qui est le plus précieux à conserver. L'histoire longue du vivant nous a démontré que mettre en marche un mécanisme de survivance lorsqu'une menace approche est un réflexe disons « normal », récurrent de toute condition, même humaine. Notre expérience en tant que peuple québécois est significative sur ce plan. En ce sens, la présente discussion consiste à développer une réflexion sur les logiques qui incitent certaines personnes sourdes vers ce processus de repli et à analyser les conséquences de celui-ci. Nos réticences se situent moins au niveau des causes et des principes motivant ces mécanismes qu'au niveau des moyens sollicités pour parvenir à préserver et transmettre ce « bien commun ». Autrement dit, à notre avis, dans le cas précis des Sourds, le processus de revendication identitaire s'actualise en empruntant parfois des itinéraires qui sont trop radicaux et qui ont tendance à gommer en fait une entreprise initiale vertueuse…

Dans le cas présent, le désir de préservation d'une culture se traduit par différents comportements qui se situent dans un spectre où les deux pôles sont occupés, à un extrême, par une socialisation spontanée et, à l'autre extrême, par une socialisation possible grâce à un appareillage technoscientifique, c'est-à-dire par exemple en faisant appel aux

nouvelles technologies de reproduction pour qu'un couple de personnes sourdes ait un enfant sourd. Ces deux types de socialité défendent à différents degrés des aspects ethnicisants et essentialisants de la condition sourde, mais en fonction de stratégies différentes. La première est fondée davantage sur un discours qui privilégie la socialisation comme vecteur de la culture sourde et, la seconde, tout en se légitimant grâce à ce discours, est fondée sur des pratiques qui privilégient *a priori* le caractère biologique de la surdité comme vecteur de la culture sourde.

La première socialité est dite spontanée, car elle suppose la reproduction du mode d'être d'un groupe d'individus grâce à une socialisation avec des pairs qui se fait, disons, « naturellement » ou plutôt comme allant de soi. C'est-à-dire que des individus sont susceptibles de se côtoyer, partager des intérêts communs, entrer en relation et en rapport de manière harmonieuse ou conflictuelle tout en étant normés et/ou codifiés par des institutions : l'école, le mariage, le droit, etc. À cet effet, différents cas concrets de personnes sourdes voulant se regrouper géographiquement dans un même lieu peuvent être évoqués. Nous référons par exemple à des projets à grande échelle qualifiés d'utopistes mais qui se sont concrétisés ou sont sur le point de l'être : c'est le cas de Martha's Vineyard Island sur la côte du Massachussets (autour des années 1850), et un projet plus récent visant à construire une ville (Laurent) avec uniquement des personnes sourdes comme habitants. Ce rêve qui a suscité différents débats a été projeté initialement au Dakota du Sud mais semblerait déplacé en Indiana aux États-Unis.

Ces grands projets traduisent une volonté forte des personnes sourdes de se regrouper, de partager quelque chose de « commun » et de le reproduire. Cette volonté se concrétise également à une plus petite échelle dans le quotidien grâce aux mariages endogames encore récurrents entre personnes sourdes (Delaporte, 2002). Ces unions voient naître parfois des enfants (sourds ou entendants) qui seront à leur tour socialisés dans ce cadre. Toutefois, ces parents sourds, même s'ils souhaitent ardemment que leur enfant naisse sourd comme eux, s'exposent aux aléas de « dame nature », car ils n'ont pas la certitude que la génétique répondra naturellement à ce souhait. Ils acceptent donc de composer avec cette réalité comme tous les autres parents qui assument les risques accompagnant la maternité. Ils savent qu'il y a des chances qu'un enfant entendant[5] naisse de leur union et l'acceptent : « There would still be a high chance that they would have a hearing

[5] Il est tout de même troublant de constater que le fait d'entendre puisse représenter une tare pour une portion d'individus au même titre qu'un handicap pour les « normaux ».

baby, which would, in their words, "be a blessing". It is just that a deaf baby would be a special blessing » (Bauman, 2005).

Toutefois, il y a des couples de Sourds qui ne peuvent soutenir les aléas de la nature et décident d'aller au-devant de cette dernière. Ils prennent la décision de recourir aux nouvelles technologies de reproduction afin de concevoir un enfant sourd, en justifiant ce choix par un discours sur la préservation de la culture sourde. Selon cette perspective, le recours aux technologies de reproduction est un moyen d'augmenter leurs chances d'avoir un enfant sourd comme eux (« à leur image ») et de concrétiser une reproduction culturelle et sociale. Ce type de socialité est possible selon les mêmes cadres que la première, à la différence que la reproduction est essentiellement déterminée par un appareillage technoscientifique où par ailleurs, comme l'évoque Louise Vandelac (1995) : « l'engendrement est réduit à des substrats biologiques ». Sous cet angle, une question pertinente se pose : est-ce que la transmission de la culture sourde peut être réduite à des caractères physiologiques et biologiques ? Désirer un enfant à son image en laissant toutefois le hasard se charger de déterminer quel aspect de son être sera similaire et différent de ses parents est une chose, désirer un enfant à son image en modifiant son code génétique pour se conférer l'impression que l'on puisse avoir une mainmise sur ses caractères et caractéristiques en est une autre.

Bien qu'il soit couramment admis que leur situation identitaire est complexe, qu'en est-il des enfants entendants qui naissent de parents sourds, ceux que l'on nomme les CODAS[6] ?

Plusieurs biographies de CODAS permettent d'avoir accès à ce vécu riche et complexe où l'on souligne les ambivalences identitaires que les enfants entendants de parents sourds vivent. Toutefois il existe, il nous semble, un certain consensus à l'effet qu'ils font partie de la communauté des Sourds. Ce sont des enfants confrontés certes très tôt au concept d'altérité dans le sens d'un sentiment aigu d'inadéquation profonde entre ce qui se vit au sein du noyau familial et la société en général, mais susceptibles d'être socialisés *a priori* au sein de la communauté des Sourds. Par ailleurs, suivant l'idée que la langue des signes revêt un aspect central dans la constitution du sentiment d'appartenance à cette communauté, certains d'entre eux peuvent revendiquer cette appartenance. Même si ce n'est pas la langue majoritaire dans la société et que les CODAS sont confrontés plus rapidement, voire simultanément (Vercaingne-Ménard, 1996) à un autre mode langagier

6 *Children of Deaf Adults* (CODA) ou Kids of Deaf Adults (KODA) : organisme représentant les enfants entendants de parents sourds, créé en 1983 aux États-Unis.

(la langue orale), la langue des signes revêt tout de même un statut particulier. Certes, il arrive que des parents sourds utilisent un mode mixte de communication (langue des signes et oralisation) afin de communiquer directement avec leur enfant entendant ; toutefois, la langue signée demeure la langue dans laquelle l'enfant entendant baigne de manière plus récurrente, du moins lors de la prime enfance, parce que ses parents en font usage entre eux.

Bien que cela ne constitue pas l'argumentaire central de notre propos, la problématique entourant les cas d'enfants confrontés à des modes langagiers hybrides, soulève le questionnement pertinent du statut des langues impliquées. Des travaux en linguistique défendent que la langue maternelle est définie par différents critères qui ne sont pas uniquement basés sur le postulat anthropologique de la transmission maternelle de la langue. Cette dernière revêt différentes caractéristiques qui sont répertoriées comme suit : origine, identification, compétence et fonction (Skutnabb-Kangas : 2000) qui se traduisent par 1) résulter d'un apprentissage spontané, c'est la première langue apprise ; 2) contribuer à un mécanisme d'identification adéquat ; 3) maîtriser de manière efficiente ; et 4) fréquence d'utilisation plus élevée. Bien qu'il soit évident que le cadre familial puisse influencer grandement ces variables, il demeure néanmoins que la langue peut être acquise également à l'extérieur de celui-ci. Selon cette perspective, la langue des signes revêt un caractère particulier qui est celui de ne pas être nécessairement la première langue apprise, mais demeure la première langue que l'enfant sourd est susceptible d'apprendre le plus adéquatement possible : « The first natural language that the child learn properly » (Skutnabb-Kangas, 2000 : 112). Conséquemment, cela implique que cette dernière peut être acquise plus tardivement. Ce qui est le cas de la majorité des personnes sourdes, étant donné qu'elles sont pour la plupart issues de couples entendants.

Suivant la même logique, mais en opérant un changement de rôles, quel statut revêtent la langue signée et la langue orale pour les CODAS (enfants entendants de parents Sourds) ?

II. Cas d'exceptions, mais ô combien significatifs

Avant d'aller plus loin dans notre argument, il est important de revenir au thème central de notre discussion et de présenter les cas concrets auxquels nous référons. Permettez-moi toutefois d'évoquer certaines limites inhérentes à ces cas de figure. Nous admettons d'emblée que les parents sourds qui font appel aux nouvelles technologies de reproduction représentent des cas extrêmes, mais ces derniers ont été les éléments déclencheurs qui ont provoqué le développement de la

présente réflexion. En ce sens, même si ces exemples sont marginaux en termes statistiques (du moins pour l'instant et espérons qu'ils demeureront ainsi...) dans la communauté des Sourds, ils représentent selon notre perspective des cas exemplaires d'un radicalisme identitaire et culturel, c'est-à-dire ce vers quoi peut mener l'essentialisation forte d'une condition. Finalement, ce sont des cas recensés aux États-Unis. À notre connaissance, nous n'avons pas encore eu ce genre de demandes au Québec. Deux cas concrets nous viennent à l'esprit qui ont défrayé les manchettes, faisant ainsi couler beaucoup d'encre dans la presse canadienne, américaine et même anglaise[7] ces dernières années.

Le premier cas est celui d'un couple de lesbiennes sourdes qui a intentionnellement fait appel à un donneur de sperme sourd afin d'augmenter leur chance de donner naissance à un enfant sourd (Bauman, 2005). Le second cas est celui de parents (Darshak *et al.*, 2006) qui ont recouru aux nouvelles technologies de reproduction afin de permettre la transplantation d'un gène défectueux *in vitro* dans un embryon pour que leur bébé puisse avoir des chances de naître sourd comme eux. Alors qu'historiquement on a critiqué les tentatives d'eugénisme d'un certain Graham Bell sur la population des personnes sourdes en interdisant leur mariage et par le fait même leur reproduction au sens strict, les cas évoqués précédemment reprennent en quelque sorte la même logique en l'inversant : on fait appel à un eugénisme négatif pour que la reproduction culturelle soit possible. Il est tout de même troublant de constater que les dérives annoncées par certains auteurs (Vandelac, 1996) concernant les glissements potentiels d'un engouement pour les nouvelles technologies de reproduction[8] aillent jusqu'au renversement de la finalité initiale de ces dernières :

> C'est ainsi, que nous sommes devenus les premiers humains à passer de l'engendrement d'un être à la production de vivants, dont certains sont destinés à naître, d'autres à être éliminés *in utero* par « réduction embryonnaire », d'autres seront donnés à un autre couple ou seront réduits à du matériel de laboratoire, voire seront mis littéralement sur la glace (des

---

[7] Il y a un projet de loi qui a été soumis à la chambre des Lords en Angleterre qui consiste à rendre illégale la possibilité de sélectionner un embryon « défectueux » s'il existe un embryon normal. Si une telle loi est à l'étude cela signifie qu'il y a eu des gestes posés en ce sens. De plus, on apprend dans le même article qu'une coalition d'organisations de personnes handicapées va tenter d'amender cette loi, si ce n'est pas déjà fait au moment de la parution du présent ouvrage (Templeton, 2007).

[8] Dans le même ordre d'idée, il est par ailleurs intéressant, pour ne pas dire troublant, d'évoquer les promesses de chercheurs comme ceux de l'université de Stanford en génie génétique d'être en mesure de « guérir » la surdité grâce aux cellules souches d'ici dix ans... Voir http://www.hearinglossweb.com/Medical/cures/stem/stem.htm, consulté le 20 décembre 2007.

> centaines de milliers d'embryons patientant ainsi dans l'azote), à moins d'être simplement jetés. Nous sommes également devenus les tout premiers, dans cette étrange lutte contre la montre et contre nous-mêmes, à manipuler le génome des embryons, pour les juger, les jauger, les trier, certains envisageant même d'en corriger les défauts, voire d'en modifier certaines caractéristiques, en vue d'améliorer, disent-ils, l'espèce humaine (Watson, 2001 ; Testart, 1999). (Vandelac, 2001 : 11)

Dans le cas présent, la notion litigieuse et non résolue de « qualité de vie », et plus précisément celle du « droit à la qualité de vie de l'embryon », se présente dans toute sa perspective relative et place au centre de la problématique le rapport entre normal et anormal. Même si ce n'est pas une perspective partagée par la majorité des individus (disons les « normaux ») au sein de la société, le fait de désirer un enfant sourd ou nain[9] signifie pour certaines catégories d'individus désirer également le « bien » de leur enfant à venir et touche les problématiques non moins importantes, légitimes et à la fois litigieuses « d'autonomie reproductive des personnes handicapées » et de liberté individuelle (Guerrero, 2006).

En sus du caractère éthique, de la problématique de la filiation et de la « reproduction du même », qui sont des enjeux de taille pour la société[10], ces annonces nous rappellent avec force que la transmission de la culture sourde demeure au centre des enjeux culturels et politiques de cette communauté. Certes, dans nos sociétés contemporaines, le désir d'enfants appartient au domaine privé des individus[11]. C'est un choix qui concerne « habituellement » une à deux personnes (cela semble de moins en moins aller de soi...) et qui renvoie aux aspirations individuelles et personnelles de chacun, avouées ou non. Toutefois, la naissance d'un enfant implique aussi des enjeux qui relèvent du domaine public : éducation, soins, etc. C'est autour de ces enjeux notamment que ces cas exemplaires soulèvent un tollé sur la place publique. Si un couple recourt volontairement à des techniques afin de donner naissance à un enfant vivant, aux yeux de la majorité, avec un handicap, d'une part, on peut se poser la question de l'identité des sujets habilités à décider du futur « hypothéqué *a priori* » d'une vie, et d'autre part, se

---

9 Il est à noter que l'article mentionné ci-dessus rapporte le cas de parents sourds, mais évoque également le cas de parents nains qui ont entrepris des démarches similaires.

10 Nous laissons le développement plus en profondeur de ces problématiques aux experts dans ce champ. Voir notamment les travaux de Louise Vandelac, professeure titulaire de l'Institut de l'Environnement et professeure au département de sociologie à l'Université du Québec à Montréal (Vandelac, 1996 : 59-75 ; 2001 : 5-26).

11 Certaines thèses en sociologie de la famille prétendent que cet état de fait est relativement récent dans l'histoire de nos sociétés occidentales (Dagenais, 2000).

demander si cette décision ne concerne pas également la société, puisque c'est à elle que revient ultimement le fardeau de sa prise en charge. Vue sous cet angle, cela nous rappelle que la surdité peut également recouvrir un rapport qui se situe dans un cadre déterminé par une « relation de service » dont il est difficile de se départir.

Certains travaux ont démontré que les Sourds sont ambivalents en tant « qu'ayant-droits » (Poirier, 2007), voire même qu'ils peuvent ne pas « voir d'incohérence dans le fait qu'ils sont représentés et inclus dans les grandes associations de personnes handicapées » et qu'ils ne semblent pas tous « se préoccuper du fait que les programmes les concernant sont construits à partir de notions d'incapacité et de handicap » (Gaucher, 2005 : 152). Cependant, il apparaît évident que le discours « ethniciste » dont les personnes sourdes peuvent être porteuses, qui se traduit à titre d'exemple par des couples qui désirent donner naissance à des enfants sourds comme eux, a pour but premier de parer un rapport d'inadéquation à la société auquel un enfant entendant (du moins le symbole qu'il incarnerait bien malgré lui) les confronterait quotidiennement. En ce sens, la préservation de la culture sourde, qui se traduit notamment par le vœu de donner naissance à un enfant sourd, acquiert aussi une signification politique qui consiste à clamer une résistance à l'idéologie « audiocentriste » de la société.

Répétons-le, les exemples que nous avons présentés précédemment sont extrêmes et, en ce sens, ils incarnent des cas limites que nous attribuons par ailleurs à un effet pervers d'un pluralisme identitaire exacerbé qui n'est pas propre à la communauté des personnes sourdes, mais qui est une tendance lourde au sein de la société en général. Bien que nos propos puissent offrir des indices quant à notre posture normative concernant cette problématique plus large[12], le présent article se concentre plus en détail sur la problématique de la communauté des Sourds. Cette problématique nous intéresse particulièrement, car le discours et les pratiques menant à une perspective « ethniciste » et « essentialisante » de la surdité sont troublants précisément en ce qui a trait aux conditions de reproduction d'une culture. Autrement dit, reprenant toujours le cas extrême de notre démonstration, le fait de recourir à un gène déficient pour potentiellement concevoir un enfant à notre image ramène une condition sous le joug de déterminants biologiques et essentialistes. Condition qui pourtant était parvenue historiquement à s'émanciper de cette vision individualisante et jugée négative par ceux qui avaient entrepris cette émancipation.

---

[12] Nous traitons plus en profondeur de cette problématique dans un article antérieur (Poirier, 2007).

III. Médicalisation/démédicalisation de conditions jusqu'à la défense d'une culture différente

Comme nous l'avons déjà développé dans des travaux antérieurs (Poirier, 2007 ; 2005a), différentes perspectives des *Disability Studies* ont marqué une volonté de la part des groupes de personnes handicapées de s'inscrire en faux par rapport au modèle biomédical. Le paradigme des limitations fonctionnelles et sociales qui a donné naissance au courant du « modèle social » du handicap dont est issu, par exemple, le processus de production du handicap (PPH) (Fougeyrollas, 2001) a institué une rupture importante qui consiste à affirmer que le handicap n'incarne pas un stigmate, mais qu'il est le résultat de l'incapacité de la société de répondre adéquatement aux exigences particulières de certaines conditions. Selon cette perspective, le handicap n'est pas un caractère propre à l'individu, mais il découle d'un rapport entre individu et société, ou plus justement, d'un lien entre les individus et leur environnement. Autrement dit, il résulte d'attentes normatives construites par la société.

Dans ses travaux sur l'interprétation sociologique du rôle du médecin et du patient, Parsons (1955)[13], figure de proue du fonctionnalisme américain, a développé l'idée que « le fait d'être malade » (*sickness*) est relationnel. En partant du postulat que la norme sociale dominante est celle de la « bonne santé », la maladie et le handicap représentent des écarts vis-à-vis de cette norme. En développant le concept de *sick role* (rôle du malade), Parsons a démontré que la maladie représente une condition qui vient contrevenir aux rôles sociaux habituels. C'est-à-dire qu'elle contribue à court-circuiter les rôles « normaux » habituellement exigés pour vivre en société en en instaurant d'autres, créant ainsi de nouveaux droits et de nouvelles obligations découlant de ce rôle, qu'il soit temporaire ou permanent. Ces travaux sont d'autant plus pertinents dans le cadre social actuel où la prévalence de la maladie chronique tend à augmenter (Nettleton, 2006). La perspective parsonienne a eu une large influence grâce notamment à ce cadre interactionniste inhérent à l'expérience de la maladie qu'elle a initiée.

Il est difficile d'identifier précisément le coup d'envoi du modèle social du handicap ; toutefois, il est flagrant de constater que les années 1970 ont vu émerger une littérature abondante sur les *Disability Studies*,

---

13 Bien que l'on puisse reprocher à Parsons un certain conservatisme, il n'en demeure pas moins qu'il a marqué une perspective sociologique de la maladie, du moins du côté nord-américain. Il est également important de souligner l'apport du philosophe Georges Canguilhem (1904-1995) grâce notamment à sa thèse intitulée « Le normal et le pathologique », dans lequel il développe une réflexion intéressante et très importante sur le concept de norme en médecine et dans le domaine du vivant en général (une des grandes inspirations de Foucault).

particulièrement aux États-Unis et en Angleterre, ainsi qu'une mobilisation massive de groupes de personnes handicapées (Barnes *et al.*, 1999 : 4). Cette ébullition provenait à la fois des milieux académiques, de pratique et de militance.

Cette émancipation du joug médical s'inscrit dans un phénomène plus large associé au processus de médicalisation/démédicalisation des conditions individuelles (Conrad, 2004, 2007 ; Stark, 2006). Bien que ces concepts se situent respectivement aux deux pôles d'un processus, ils prennent la forme de différents cas de figure à l'intérieur de ce spectre. Selon certains auteurs en sociologie et en anthropologie de la santé, la tendance dominante au sein de notre société est à la médicalisation (Stark, 2006 ; Conrad, 2004, 2007 ; Nye, 2003) de conditions et de problèmes sociaux, c'est-à-dire à l'attribution des « causes et des solutions médicales à des problèmes d'ordre non médical » (Colin, 2007). L'augmentation du recours aux traitements « psychopharmacologiques des troubles de l'humeur » (Otéro, 2007), catégorie englobant un large spectre de problèmes allant de la dépression grave aux troubles d'anxiété généralisée ainsi que la médicalisation de la sexualité comme en fait foi la popularité du « Viagra », sont quelques-uns des exemples les plus évoqués afin d'illustrer ce phénomène grandissant.

Dans un même temps, nous pouvons identifier un autre phénomène où des individus, atteints de certaines conditions considérées *a priori* comme relevant du domaine médical, revendiquent leur appartenance à une culture et le fait qu'ils ont développé leur propre « manière de vivre » (*ways of life*) (Stark, 2006). Stark illustre ce phénomène en référant à titre d'exemple aux personnes atteintes d'anorexie, d'obésité et de surdité. Au cas des personnes sourdes, nous pourrions ajouter également le cas d'autres groupes de personnes handicapées comme celui des personnes autistes (Chamak, 2008 ; Poirier, 2007, 2009).

Bien qu'il ait été souvent démontré que la surdité occupe un statut distinct dans les *Disability Studies* (Barnes *et al.*, 1999) parce qu'elle incarne une différence culturelle et linguistique (Ladd, 2003 ; Corker, 2002), on ne peut nier qu'elle hérite également de perspectives théoriques développées par le paradigme du « modèle social du handicap », et que le groupe des personnes sourdes en tant que mouvement social s'inscrit au même titre que les autres groupes de personnes handicapées dans une tentative première d'émancipation du joug biomédical. Les positions ambivalentes caractérisées par une certaine méfiance (qui va de prises de position modérées à certaines plus virulentes) de la part de différentes associations de personnes sourdes à l'égard des implants cochléaires représentent des manifestations concrètes de cette résistance.

IV. Une communauté identitaire hétérogène

En effet, il existe une certaine résistance à l'égard de l'idéologie « audiocentriste » au sein de la communauté des personnes sourdes, mais celle-ci n'est pas homogène. Elle revêt différentes formes. Les personnes sourdes constituent à la fois un groupe homogène et hétérogène. Elles se présentent comme formant une entité homogène dans le cadre d'un processus d'identification et « d'identisation » (Tap, 1986) positif et négatif, où l'Autre est incarné par le groupe des entendants (Poirier, 2005ab). La catégorie des « entendants » n'existe pas *a priori*, elle est construite par les Sourds (Delaporte, 2002). Ce processus inscrit la surdité dans un premier niveau normatif. Empiriquement, il relève d'un truisme que les entendants, tout comme les sourds, ne forment pas un groupe homogène. Ce dernier est traversé par des variables sociodémographiques (l'âge, l'ethnie, le genre), des dimensions culturelles et politiques qui, bien que l'on puisse regrouper les individus en fonction de certains critères, contribuent également à les singulariser[14].

Cependant, sur le plan statistique et analytique, les entendants constituent un groupe majoritaire. Ils incarnent une norme et des rôles sociaux y sont associés. Dans le cas présent, la norme est l'audition et suppose la capacité de communiquer adéquatement sur le mode de la langue orale. Les entendants et les personnes sourdes forment deux groupes homogènes dans leur rapport à cette norme. Cette dernière est imposée par des institutions et un cadre social dominant. Si la norme de l'audition et de la communication orale va de soi pour les personnes entendantes, ce n'est évidemment pas le cas pour toutes les personnes sourdes[15]. Elles doivent se conformer à une norme qui provient de l'extérieur.

Toutefois, ce devoir de conformité aux institutions et aux normes sociales est vécu différemment selon les personnes sourdes. Ici la spécificité du sujet individuel prend le pas sur l'indifférenciation du groupe créé par la norme. Alors que nous venons de démontrer que l'existence d'une norme tend à homogénéiser les groupes, nous ajouterons que la position des acteurs vis-à-vis de cette norme hétérogénéise ces mêmes groupes. Ce rapport est collectif (il est socialement et institutionnellement construit) et chaque individu (entendant et personne

14 Notre connaissance de travaux issus par exemple des approches intersectionnelles nous incite à préciser que notre analyse a comme point d'ancrage la société occidentale, plus particulièrement les contextes nord-américain et européen. Conséquemment, les concepts de « norme » et de « société majoritaire » auxquels nous recourons sont fortement définis par ces contextes.

15 Ici par exemple, le cas des devenus sourds constitue une exception, car ce sont des individus qui ont déjà expérimenté la faculté d'entendre, donc ils ne se situent pas à l'extérieur de l'audition au même titre que les sourds de naissance.

sourde) entretient un rapport singulier à la norme en s'y identifiant ou en s'en écartant. En effet, certaines personnes sourdes répondent positivement au devoir de conformité et d'autres le refusent *a priori*. À cet égard, il existe des distinctions et même certains clivages au sein de la communauté des personnes sourdes entre les sourds oralistes, les sourds gestuels (appelés communément Sourds), les devenus sourds, etc. Par ailleurs, cette réponse est susceptible de mener vers des prises de position et des comportements qui sont modérés certes, mais qui peuvent prendre des formes radicales comme celles que nous avons présentées précédemment.

L'idée selon laquelle il existerait une « figure identificatoire permettant à la communauté sourde de distinguer le "vrai" Sourd du reste des individus » (Gaucher, 2005 : page 159) suppose l'existence d'une posture normative. Elle contribue non seulement à différencier le groupe des sourds parmi les entendants (premier niveau normatif), mais également à distinguer les personnes sourdes entre elles, et cela, en établissant des balises « entre ce qui est et ce qui n'est pas » (second niveau normatif). En effet, s'il est communément admis qu'il y a le monde des sourds et le monde des entendants (Delaporte, 2002), il est important de souligner également qu'il y a des distinctions existantes parmi le groupe des personnes sourdes, qui dépassent largement de simples différenciations sur le plan de critères audiométriques.

Le fait de revendiquer une appartenance à une condition définie en fonction de variables identitaires, qui se traduisent dans le discours par le recours à des catégories comme « pur sourd » ou « sourd comme du bois » (Gaucher, 2005), contribue à délimiter les contours d'une communauté axée sur des critères ethnolinguistiques. Toutefois, cela implique également qu'il puisse y avoir des individus qui se situent à l'extérieur de ces limites, et cela ne concerne pas uniquement les entendants. Selon cette perspective, il y aurait aussi de « faux sourds », c'est-à-dire des personnes sourdes qui ne font pas usage de la langue des signes. Le malaise potentiel lié à l'existence d'un clivage entre vrais et faux sourds transparaît dans le témoignage ci-dessous d'une personne sourde oraliste[16]. Bien que cet inconfort ne soit pas constant et soit susceptible d'être modulé en fonction des personnes avec lesquelles elle

[16] Le présent témoignage est un extrait d'entrevues individuelles effectuées dans le cadre d'une recherche menée par le Groupe de recherche sur la Langue des Signes Québécoise (LSQ) et le bilinguisme sourd, sous la direction de Colette Dubuisson. Le corpus s'inscrit dans le cadre du projet *L'approche bilingue : vers une adaptation/réadaptation sociale optimale des Sourds du Québec* mené entre 1995 et 2000. Une portion de ces entrevues a été analysée dans le cadre de notre thèse de doctorat présentée en 2005 au département de sociologie de l'UQAM intitulée « La dialectique de l'identité sourde entre culture et handicap ».

entre en relation, on peut tout de même déceler la présence d'un malaise dans le fait d'être étiqueté comme une personne sourde oraliste par des sourds profonds. C'est-à-dire comme un membre ne faisant pas partie intégrante de leur culture.

> J'aime les deux mondes, le monde des entendants, le monde des sourds ; j'aime les deux. Souvent, mon identité à moi, je me demande, c'est quoi mon identité, c'est une identité de sourde, oraliste ; je suis dans le doute ; parce que souvent là… quand je suis avec les sourds, je me sens étiquetée « oraliste ». Mais des fois je suis acceptée dans le monde des Sourds. C'est facile. Souvent je me sens ambigüe, dans le milieu ; à cheval entre le monde des Sourds et celui des entendants. Moi je suis où exactement ? Plus dans l'un ou plus dans l'autre. Je suis au centre, ok, je sais c'est clair que je suis au milieu. Mais mon identité à moi, c'est quoi ? Tu comprends-tu ? C'est difficile à savoir. Ma vie à moi, je l'ai vécue dans une famille entendante, O.K. L'objectif, c'est ça, c'était vivre avec des entendants. Mais la culture, ma culture, elle est où, à moi, hein ? Une belle question. Souvent je me la pose. Je me dis : « Je suis où, moi ? ». Les sourds profonds, ils savent, c'est automatique pour eux : « Je suis Sourd, j'ai une culture sourde ». Mais moi en tant qu'oraliste, qui ai vécu en oraliste, elle est où, ma culture à moi, de quel côté ? Il faut vraiment que je me questionne, il faut que j'analyse ça ; je n'ai pas encore trouvé […] Mais il y a des sourds profonds qui ne m'acceptent pas, car je suis oraliste. Il y en a qui ne m'acceptent pas. Pas tout le monde, mais il y en qui m'acceptent pas. Moi, je trouve ça difficile. Ils me jugent, ils m'évaluent, puis ils m'acceptent ou me rejettent. C'est comme ça, je me sens prise entre les deux. Décidez-vous ! […] Je ne rencontre pas souvent de sourds gestuels, c'est plus souvent des sourds oralistes que je rencontre. Parce qu'on a grandi de la même façon, parce qu'on se comprend bien ; on est pareils. Les sourds gestuels, jamais. Quand j'étais jeune, à la maternelle, oui, c'est vrai, mais après ça, j'ai plus eu de contacts avec les signes ; ça a disparu. Puis je trouve que notre mentalité n'est pas pareille.

Lorsque les personnes sourdes oralistes affirment qu'elles ont l'impression sur le plan identitaire de « vivre entre deux chaises » cela signifie, d'une part, qu'elles sont imbriquées dans un rapport entre le monde des sourds et le monde des entendants et, d'autre part, qu'elles se retrouvent entre le « monde des vrais sourds » et le « monde des faux sourds », ces derniers n'étant pas, répétons-le, nécessairement des entendants. Elles doivent ainsi concilier différentes dimensions de ces rapports, et ce, à des niveaux divers. Les CODAS se situent à leur insu dans ce cadre où les doubles normativités mentionnées précédemment se croisent et se juxtaposent. Ce sont des entendants, donc des porteurs en puissance de la norme dominante, et ils appartiennent potentiellement à une condition particulière, qui est celle d'un groupe ethnolinguistique se

définissant par des utilisateurs de la langue des signes. Ils sont à la fois victimes et parties prenantes de cette situation complexe.

V. En terminant…

La démonstration ci-dessus consistait à défendre l'idée que l'hétérogénéité observée au sein de la communauté des personnes sourdes ne repose pas uniquement sur le caractère singulier des individus, mais se définit également en fonction d'un positionnement où chaque sujet est situé normativement, c'est-à-dire qu'il est déterminé par son rapport, d'une part, à un niveau macro de la société en tant qu'un tout et, d'autre part, à un niveau micro du rapport à autrui. Cette situation est susceptible de situer les acteurs à la fois comme victime et comme participant volontairement ou à leur insu à l'existence de cette normativité, et ce, à différents degrés.

Dans le cas qui nous préoccupe, ces postures complexes incitent à adopter, sur le plan individuel et collectif, des gestes pouvant mener quelques fois à des dérives importantes sur le sens par exemple de la transmission d'une culture. En gardant à l'esprit les cas relatés au début du présent texte, cela présuppose par exemple que la transmission de la culture repose essentiellement sur l'enfant dès son existence *in utero* (pour ne pas dire *in vitro*). Autrement dit, on détermine que l'embryon est le porteur de la culture et cela grâce à son bagage génétique, même si celui-ci n'est pas encore « venu au monde » et n'a pas encore été socialisé. Il serait abusif de conclure que la génétique est déterminante à ce point. En effet, elle détermine certaines variables du schème comportemental humain, mais n'en détient pas l'exclusivité. Selon une perspective sociologique, l'identité est mouvante, elle n'est pas figée et il serait problématique de croire qu'elle puisse être fixée *a priori* en quelque sorte *in utero* et reposer essentiellement sur des critères biologiques. Elle se construit en fonction de ce qui est similaire (rapport au même), en fonction de ce qui est extérieur et différent de soi (une altérité) et ce vers quoi le sujet voudrait tendre (un modèle). Cela dans le cadre d'une interaction à autrui, à un groupe, à une communauté ainsi qu'un rapport aux institutions (la famille, l'école, etc.).

Répétons-le, à notre avis les gestes extrêmes posés par certains couples de personnes sourdes peuvent être interprétés comme un glissement potentiel vers une essentialisation et une biologisation de leur condition et renvoient à une conception de l'identité qui est figée. Bien qu'ils puissent être associés à une volonté politique de revendication et de contestation, ceux-ci véhiculent par ailleurs une posture normative forte qui, de manière générale, situe les Sourds dans une posture paradoxale.

Alors qu'ils revendiquent une « intégration » à la société grâce à la reconnaissance de leur particularité, les Sourds procèdent en quelque sorte à l'exclusion de certains de leurs congénères au nom de cette même particularité, et ce faisant, exigent de l'Autre une ouverture alors qu'ils (les Sourds) se cantonnent dans une position de repli. Cette situation n'est cependant pas propre aux groupes des personnes sourdes. Elle reflète l'inconfort dans lequel se trouvent plusieurs groupes identitaires aux prises avec des enjeux fondamentaux et litigieux inhérents au lien entre particularisme et universalisme.

Notices bibliographiques

Bauman, D., « Designing Deaf Babies and the Question of Disability », in *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Beauchemin, J., *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2007.

Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

Chamak, B., « Autism and Social Movements : French Parents' Associations and International Austitic Individuals' Organisations », in *Sociology of Health and Illness*, vol. 30, n° 1, 2008, p. 76-96.

Collin, J., « Relation de sens et relation de fonction : risque et médicament », in *Sociologie et sociétés : Risque et santé*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007.

Conrad, P., *The Medicalization of Society : on the Transformation of Human Conditions in Treatable Disorders*, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2007.

Conrad, P., « Medicalization and Social Control », in *Annual Review of sociology*, n° 18, 2005, p. 209-232.

Corker, M., « Deafness/Disability-Problematising, Notions of Identity, Culture and Structure », in Ridell, S., and Watsons, N. (eds.), *Disability, Culture and Identity*, London, Pearson, 2002.

Dagenais, D., *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

Darshak, M., and Shanghavi, M. D., « Wanting babies like themselves, Some parents choose genetic defects », in *Fertility and Sterility*, Birmingham, American Society for Reproductive Medicine (ASRM), 2006, p. 150-155.

Delaporte, Y., *Les sourds, c'est comme ça*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

Dubuisson, C., et Grimard, C., « La surdité vue de près », in *Santé et Société*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006.

Fougeyrollas, P., « Le Processus de production du handicap : l'expérience québécoise », in De Riedmatten, R. (ed.), *Une nouvelle approche de la*

différence, comment repenser le handicap ?, *Cahiers médicaux-sociaux*, Genève, Éditions Médecine et hygiène, 2001, p. 101-103.

Gaucher, C., « Les Sourds comme figure de tensions identitaires », in *Le mythe aujourd'hui, Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 2, 2005.

Guerrero, C. J., « Why Use Preimplantation Genetic Diagnosis to Ensure the Birth of Deaf Child or Rather, Why not ? », in *Master's Thesis in Applied Ethics Centre for Applied Ethics*, Linköpings universitet, 2006.

Lachance, N., *Territoire, transmission et culture sourde*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2007.

Lachance, N., « Analyse du discours sur la culture sourde au Québec. Fondements historiques et réalité contemporaine », thèse de doctorat présentée au département d'anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 2002.

Ladd, P., *Understanding Deaf Culture. In search of Deafwood*, Clevedon, Multilingual Matters LTD, 2003.

Marche, G., « L'arc-en-ciel et le mouvement gai et lesbien », in *Revue d'étude américaine*, Transatlantica, Les couleurs de l'Amérique, 2005.

McNellan, F., « Controversy over Deliberate Conception of Deaf Child », in *Lancet*, London, North American edition, 2002.

Nettleton, S., *The Sociology of Health and Illness*, Cambridge, Polity Press, 2006.

Nye, R. A., « The Evolution of the Concept of Medicalization in the Late Twentieth », in *Journal of History of Behavioral Sciences*, 2003, vol. 39, n° 2, p. 155-129.

Otéro, M., « La dépression, figure emblématique de la névrosité sociale contemporaine », in *Problèmes sociaux : théories et méthodologies de la recherche*, 2007, tome III, p. 145-167.

Padden, C., and Humphries, T., *Inside Deaf Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

Parsons, T., « Structure sociale et processus dynamique : le cas de la pratique médicale moderne », in *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955, p. 197-238.

Poirier, D., « La dialectique de l'identité sourde entre culture et handicap », thèse de doctorat présentée au département de sociologie, Université du Québec à Montréal, 2005a.

Poirier, D., « La surdité entre culture, identité et altérité », in Jeanson, J., et Singly, F. (dir.), « Identités : attractions et pièges », *Lien social et Politiques*, n° 53, Université de Montréal, 2005b, p. 59-66.

Poirier, D., « L'approche culturaliste du handicap dans le cadre du pluralisme identitaire », in Beauchemin, J. (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Chaire MCD, Athéna, 2007.

Poirier, D., Desrivières-Pigeon, C., (Article soumis) « We are people who have a culture : emergence of culturalist discourse concerning autism », in *Journal of Social Science*, 2009.

Savulescu, J., « Deaf Lesbians, "Designer Disability" and the Future of Medecine », in *BMJ*, Manchester, UK, British Medical Journal Publishing Group, Manchester, 2002, vol. 325, p. 771-773.

Scully, J. L., « Disabled Embodiment and an Ethic of Care », in Rehman-Sutter, C., Düwell, M. and Mieth, D. (eds.), *Bioethics in Intercultural Contexts*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2006, p. 247-261.

Skutnabb-Kangas, T., *Linguistic Genocide in Education, or Worldwise Diversity and Human Rights*, London, Lawrence erlbaum associates, 2000.

Stark, A., *The Limits of Medecine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Tap, P., « Introduction », in Tap, P. (dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.

Templeton, S. K., « Deaf demand Right to Designer Deaf Children », in *Sunday Time*, 23 December 2007.

Vandelac, L., « Technologie de la reproduction : l'irresponsabilité des pouvoirs publics et la nôtre », in *Sociologie et Sociétés*, 1996, vol. 28, n° 2, p. 59-75.

Vandelac, L., « Menace sur l'espèce humaine… démocratiser le génie génétique », in *Futuribles*, Paris, 2001, p. 5-26.

Vercaingne-Ménard, A., « Acquisition du vocabulaire du français et de la langue des signes québécoise par un enfant entendant de parents sourds », in *Revue de l'Association canadienne de linguistique appliquée (ACLA)*, 1996, vol. 17, n° 2, p. 167-176.

Qui sont les sourds ?

Andrea BENVENUTO

Philosophe, Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie à l'Université Paris 8 Vincennes (Saint-Denis, France)

I. Introduction

La question « Qui sont les sourds ? » nous place au cœur du débat identitaire. Or, définir qui nous sommes revient à dessiner la frontière entre soi et autrui. Tout discours identitaire produit de l'exclusion : il faut se reconnaître entre pairs, il faut trouver les symboles et les mots pour se désigner et ainsi distinguer le « nous » des « autres ». Le « nous » désigne tout ce que les « autres » ne sont pas. Si l'on se contente de répondre à la question « Qui sont les sourds ? » par l'assimilation des « autres » aux entendants, on est loin de saisir les enjeux véritables. Parmi les sourds, on retrouve aussi le « nous » et les « autres ». Le clivage entre « oralistes » et « signeurs » ne fait que caricaturer l'identité des sourds et leurs modes de vie, sujets autrement plus complexes que ceux que les discours politiques, associatifs et autres, ont l'habitude de traiter[1]. Car, si on approche l'identité par la perspective qui fait d'elle un contenant dont le contenu ne cesse de changer, est-il possible d'isoler des invariants tels que l'utilisation d'une langue, le partage d'une culture, l'usage du corps, définissant le moule dans lequel l'identité se coulera ? Ces invariants ne dessinent-ils pas plutôt un vaste territoire qu'on appellera provisoirement identité, qui n'a de sens que si on l'explore en rapportant ces invariants aux hommes qui l'habitent ?

Dans le questionnement initial, nous posons d'entrée de jeu un élément fondamental, nous parlons *des* sourds, c'est-à-dire d'individus qui, dans leurs ressemblances physiques, linguistiques et culturelles avec

---

1 Sur les enjeux identitaires de la dénomination des sourds voir dans la littérature française contemporaine : (Mottez, 1987 ; 1993 ; 1996 ; Sabria, 1993 : 33-50 ; 1998 : 69-84).

d'autres sourds et en rapport avec un milieu aussi vaste que changeant, ne sont considérés qu'à partir de leurs singularités. Si une personne énonce « je suis sourde », la réalité de l'identité affirmée est tout entière dans l'acte même de l'énonciation. Du point de vue de la performativité du discours, l'identité ainsi énoncée ne peut pas être niée (Mottez, 1987 : 64). Elle ne pourra pas être niée non plus d'un point de vue psychologique. Mais il y a une autre dimension dans laquelle l'identité sourde peut être considérée et qui sera au centre de ce travail, dès lors qu'on la considère comme le résultat d'une production culturelle : c'est dans la dimension politique que l'identité peut faire l'objet d'un déni.

Dans sa dimension politique, l'identité peut être comprise comme le résultat d'un processus d'intégration maximale de l'individu dans des rapports de pouvoir unidimensionnels – identification de l'individu aux modes de vie majoritaires, à une multiplicité des signes tels que les cartes d'identité, de crédit, les empreintes digitales, l'état civil, le nom, les symboles du pays, la langue, etc. – mais elle fonctionne aussi comme forme de subjectivation, c'est-à-dire de constitution de soi. L'aspect stratégique de l'identité[2] implique, d'une part, une opposition à l'identification politique qui prône l'unification des modes de vie dans un modèle unique et, d'autre part, la recherche des manières dont le sujet fera l'expérience de lui-même agissant en tant que singularité.

II. Le sujet sourd et le concept d'identité sourde comme forme de subjectivation

De quel sujet parlons-nous ? Tout d'abord, nous ne parlons pas d'un sujet sourd prédéterminé par une substance donnée, mais d'un sujet qui est avant tout une forme dynamique, une pluralité dans l'unité de ce qu'on appelle identité. Les expériences de vie du sujet, toujours situées dans cette dynamique, lui permettent de déconstruire l'identité plus que de la construire, de se différencier des autres et de se dissocier de lui-même, dans une quête permanente où l'identité n'est pas une réalité préétablie, donnée, mais un mode de vie à construire. Quel est le lien qu'on peut établir entre ce sujet sourd agissant, dynamique, qui est plus forme que contenu, et le concept d'identité sourde qui semble être toujours aux limites d'une substance donnée, donc à dévoiler, et d'une forme à modeler, donc en voie de réalisation ?

Le risque de tomber dans des positions essentialistes est bien présent dans les discours sur l'identité sourde. Certains cherchent à l'objectiver par une description des caractéristiques généralement négatives car liées

---

2 Pour une analyse philosophique des dimensions de l'identité et de son caractère stratégique voir *La stratégie de l'identité* de Fathi Triki.

à la perte auditive. D'autres tentent la même démarche d'objectivation à partir des caractéristiques positives liées à une configuration perceptive singulière. En considérant leur point d'arrivée, ces positions sont clairement opposées : là où la première rabaisse l'identité sourde à un ensemble de négativités, la deuxième l'élève à une production culturelle originale. Mais si l'on remonte à leur point de départ, la surdité considérée comme racine des négativités ou des positivités, les deux positions sont identiques. Toutes deux partent du même principe : la surdité a une valeur en soi.

Peut-on alors établir des frontières, tracer des territoires, limiter des zones d'inclusion et d'exclusion, sans risquer de tomber dans le piège d'une ontologie de l'identité sourde ? Et si le concept d'identité sourde fonctionne à la fois comme territoire de partage des ressemblances et de mise à distance des différences, comment peut-on dessiner la limite entre le « nous » et les « autres » sans faire disparaître la dimension individuelle de l'identité et son caractère dynamique ? Le défi est aussi nécessaire que risqué : l'identité réunit les ressemblances tout en se différenciant dans l'altérité, protège tout en ouvrant aux autres, fait vivre des expériences individuelles sans isoler. Ce que nous interrogeons alors n'est pas le point d'arrivée – la surdité considérée comme un ensemble de caractéristiques positives ou négatives –, ni le point de départ – la surdité considérée comme porteuse d'une valeur en soi –, mais le *rapport* de la surdité à un milieu donné et les enjeux de ce rapport dans la constitution de l'identité sourde. Nous ne pouvons alors comprendre ce que l'identité sourde signifie sans lier la construction de ce concept aux conditions de son émergence. Cette contribution ne tente pas d'établir des définitions ultimes de l'identité mais de mieux cerner le contexte qui lui a permis de se constituer comme question.

La focalisation de tous les conflits concernant les sourds sur la langue comme lieu du corps – individuel, social et politique – ne suffit pas à expliquer le rejet des sourds du côté de l'Autre[3] de la raison. Le paradigme aristotélicien de la langue, qui a défini l'humanité de l'homme et par ce même mouvement établi la frontière avec l'animalité, a joué un rôle certain dans l'exclusion des sourds de l'univers des hommes. Appartenir à cet univers signifie partager les signes qui permettent la communication humaine. Le sourd, assimilé à la figure de l'animalité, servira à tracer la limite où s'échappe l'humanité. Le conflit autour de l'accès des sourds à la langue orale et/ou à la langue des signes, qui naît au XVIIIe siècle, ne représente qu'un aspect, certes central mais non

---

3 Je fais référence à la figure de l'Autre, telle que Michel Foucault l'a décrite dans la préface de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*.

exclusif, du vaste dispositif[4] d'exclusion et de réduction de l'altérité des sourds.

Bien avant que la science et la philosophie aient reconnu d'autres modalités langagières que l'oralité avec la mise en question du caractère phonique du langage tel que défini par Aristote, les sourds ont été perçus comme des êtres dépourvus de langage et comme tels associés à une animalité qui rompait avec l'ordre du vivant. Toutefois, la référence au caractère bestial des sourds, par leur comparaison aux figures animales du singe, du perroquet ou du porc, n'a jamais été monolithique, et de mi-homme ou mi-bête comme il a pu être appréhendé depuis l'antiquité, il est devenu, à la fin du XIX[e] siècle, une figure prototypique de l'anormalité.

Le caractère d'anormal attribué aux sourds n'est une réalité ni physique ni ontologique, mais le résultat d'un long processus dont les formes discursives – médicales, législatives, pédagogiques, philosophiques – et les pratiques qui en découlent méritent d'être évoquées. En opposition à l'idée que le sourd, dépourvu du langage, serait ainsi dépourvu d'intelligence, une autre figure opposée à la première, la figure du Sourd comme membre d'une communauté linguistique et culturelle, a émergé lorsque s'est produite une profonde modification des relations de pouvoir et de savoir entre sourds et entendants. Le XIX[e] siècle a vu l'émergence, sur la scène publique et politique, d'une nouvelle forme de subjectivation des sourds, dont le concept moderne d'identité sourde est l'un des modes d'expression.

III. L'humanité des sourds questionnée : le sourd comme figure de l'anormalité

La notion de sourd comme « figure » de l'anormalité nous permet d'établir les distances entre l'objet dont on parle et sa représentation, elle n'a de sens qu'au sein de la rationalité qui l'a constituée. Quels sont donc les fils qui ont été tissés entre l'anormalité et les sourds pour constituer un modèle d'intelligibilité dont les conséquences, aujourd'hui encore, sont lourdes dans la vie quotidienne des sourds ?

Pour cette analyse, je me référerai au résumé du cours *Les anormaux* où Michel Foucault ouvre une porte – que lui-même n'a pas franchie en

[4] Selon le sens donné par Michel Foucault comme « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments » (1977 : 299).

ce qui concerne le cas des sourds – vers l'étude de la naissance technico-institutionnelle de la cécité, de la surdi-mutité, de l'imbécillité et du retard mental (1999 : 309). Cette étude devait contribuer à montrer que la mise en place des techniques de dressage du corps grâce aux institutions est contemporaine de l'apparition, aux XVIIe et XVIIIe siècles, d'une des figures qui constituent le « domaine de l'anomalie » : l'individu à corriger. Ces institutions vont exclure les individus à corriger en général et les sourds en particulier dans un espace approprié, d'une part, mais en tentant de l'autre, d'améliorer ou de corriger une condition sociale et physique jusque-là délaissée.

Cependant, l'histoire de l'éducation des sourds confirme la thèse foucaldienne que la figure de la surdi-mutité est au XIXe siècle le prototype de la « corrigible incorrigibilité » (Foucault, 1999 : 53). Elle nous entraîne aussi au-delà – là où Foucault ne serait peut-être pas prêt à nous suivre – dans l'affirmation que la figure de la surdi-mutité incarne aussi celles du monstre et du masturbateur, les trois axes qui constituent, selon Foucault, le domaine de l'anomalie. En se fondant sur cette catégorisation et en montrant les liens que le discours médical et pédagogique construit autour de la surdité tout au long du XIXe siècle, on pourrait dire que le sourd est l'exemple achevé du « parfait anormal » (Benvenuto, 2006 : 227-246). Cela dit, l'assimilation des sourds aux anormaux n'a pas été sans soulever des objections[5] (Vial, 1993 ; 1996 : 35-77).

Nous verrons donc comment les institutions pour sourds, lieux où furent mises au point des techniques de dressage du corps et où les débats autour du rôle de la langue dans l'enseignement des enfants sourds ont été déplacés du champ de la pédagogie vers celui de la médecine, sont à la fois, et par le principe même du regroupement des élèves, des lieux d'exclusion, mais aussi de promotion de la communauté sourde où la langue des signes a pris son plus grand essor. Les sourds regroupés, parlant la langue des signes dans un espace institutionnel, deviennent visibles sur la scène publique. Ces institutions constituent simultanément des dispositifs d'exclusion et des lieux de partage du visible où une nouvelle forme de subjectivation voit le jour.

L'analyse de la constitution du sujet sourd comme figure de l'anormalité – figure qui se décline en pratiques discursives, médicales, pédagogiques – nous éclaire sur la manière d'objectiver les sourds en produisant un savoir sur eux. Ce processus d'objectivation du sujet sourd n'est pas indépendant du processus de subjectivation, c'est-à-dire de la perception et de la représentation des sourds par eux-mêmes, de

5 Les travaux consacrés à l'enfance « anormale » et aux origines de l'éducation spécialisée montrent que la catégorisation des sourds dans le domaine de l'anormalité n'a pas été unanime.

« la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi » (Huisman, 1984 : 1453). Sans cela, le questionnement sur l'identité sourde resterait incompréhensible.

Avant d'établir les liens qui nous permettent d'affirmer que les représentations des sourds recouvrent, à la fin du XIX[e] siècle, les trois figures de l'anormalité, faisons un bref retour sur ce qui a permis à Foucault de les isoler.

A. Le domaine de l'anomalie

Dans les cours *Les anormaux*, Michel Foucault s'intéresse à l'un des objets des normes sociales, la formation, dans l'histoire de l'Occident moderne, du concept d'anormalité. Foucault y détaille les trois éléments qui constituent vers la fin du XIX[e] siècle le domaine de l'anomalie, c'est-à-dire les figures du monstre humain, de l'individu à corriger et du masturbateur.

La figure du *monstre humain* est encadrée par la loi au sens large. Elle représente une violation des lois de la nature et des lois de la société. Le monstre humain est une figure d'exception qui combine la nature impossible et l'interdit social. Si le monstre contredit la loi, les réponses qu'il déclenche ne sont pas toujours du côté de la loi. Selon Foucault, ce qui fait la force de l'inquiétude suscitée par le monstre, c'est que, « tout en violant la loi, il la laisse sans voix » (Foucault, 1999 : 52). Face à l'absence de réponses légales, apparaissent d'autres réactions, la violence, la volonté de suppression, les soins médicaux, la pitié. La violation des lois sociétales laisse le monstre hors la loi. Infraction aux lois de la nature, le monstre est aussi une forme naturelle de la contre-nature, une sorte de condensation des irrégularités. La recherche du fond de monstruosité qu'on trouve dans les anomalies, les déviances, les irrégularités, sera l'objet de la médecine du XIX[e] siècle. Enfin, l'explication de la monstruosité renvoie à la monstruosité elle-même. La figure du monstre est un principe d'intelligibilité tautologique qui domine les analyses de l'anomalie (Foucault, 1999 : 52).

La figure de *l'individu à corriger* apparaît clairement au XVIII[e] siècle et a pour cadre de référence la famille et ses relations avec les institutions, l'école, l'atelier, l'église, la police, la rue. La fréquence de cette figure est plus élevée que celle du monstre, par définition une exception. La régularité de son apparition fera d'elle un cas difficile à déterminer. L'individu sera corrigé par les institutions, lorsque toutes les techniques et les efforts déployés dans l'espace privé, celui de la famille, ont échoué. Le paradoxe de l'individu à corriger est qu'il est régi, tout comme le monstre, par un principe d'intelligibilité tautologique. Son caractère incorrigible justifie le surinvestissement des interventions et

des techniques de redressement pour corriger, ce qu'on sait par avance, incorrigible. La figure de la « corrigible incorrigibilité » formera l'axe autour duquel se construiront les institutions pour anormaux à partir du XIXe siècle. L'anormal est ainsi la « corrigible incorrigibilité » qui justifiera la mise en place d'un vaste dispositif de correction.

La dernière figure qui dessine le domaine de l'anomalie, *le masturbateur*, apparaît à la fin du XVIIIe siècle dans un cadre plus resserré que celui du monstre ou de l'individu à corriger. Parents, surveillants et médecins contrôlent l'espace délimité par la chambre, le lit et le corps pour empêcher la masturbation. Cette figure du masturbateur est présente dans les savoirs et les pratiques pédagogiques du XVIIIe siècle. Elle n'est pas exceptionnelle comme celle du monstre, mais elle est plus répandue que celle de l'individu à corriger, car elle est porteuse d'un secret universel : « presque personne ne sait que presque tout le monde le fait » (Foucault, 1999 : 55). À la fin du XVIIIe siècle, l'onanisme devient l'étiologie principale d'une longue liste de pathologies nerveuses, psychiques et physiques. Cette pratique universelle est, en même temps, le principe d'explication d'une singularité pathologique. C'est ce caractère, à la fois universel et singulier, qu'on retrouvera au XIXe et au XXe siècle à propos de la sexualité et des anomalies sexuelles.

L'anormal du XIXe siècle est donc au croisement de ces trois figures : le monstre, l'individu à corriger et le masturbateur. L'individu anormal sera saisi par des savoirs et des pratiques médicales, pédagogiques et juridiques axées sur trois paradoxes. D'une part, l'individu anormal est une exception de la nature, c'est-à-dire un monstre, et une exception de la loi, c'est-à-dire un criminel. Les discours oscillent entre la nature et la faute. Un autre paradoxe est la « corrigible incorrigibilité ». La correction de l'individu est l'objectif primordial des institutions pour anormaux du XIXe siècle et, en même temps, c'est en raison de l'échec de cet objectif qu'on s'évertue à corriger. Cette tension entre l'annonce d'une correction à venir et l'impossible correction justifie la démarche technico-institutionnelle. Enfin, la croisade contre la masturbation généralisée que personne ne veut avouer et qui est à la source de nombreuses maladies, permet de répandre le soupçon d'anormalité en même temps que de déployer des dispositifs d'intervention et de vigilance. À la fin du XVIIIe siècle, les trois figures confluent, ainsi la masturbation peut provoquer non seulement des maladies, mais aussi des difformités du corps et du comportement. Au XIXe siècle, les institutions de correction seront attentives à la masturbation en en faisant le cœur du problème de l'incorrigibilité. Voyons maintenant comment ces trois figures de l'anormalité repérées par Foucault s'articulent avec les discours et les pratiques concernant les sourds.

B. Le caractère monstrueux du sourd

La figure du monstre incarne à la fois, comme nous l'avons vu, la violation des lois juridiques et des lois de la nature. En s'éloignant de la nature, le caractère bestial du monstre a servi à rapprocher les sourds de la monstruosité – par ses cris et ses gestes il a été comparé aux animaux. Le caractère monstrueux du sourd n'étant pas visible physiquement sur son corps, il le devient dès que le sourd commence à communiquer. Mi-homme, mi-bête, le sourd peut être rapproché du monstre par le mélange des deux règnes, l'animal et l'humain. L'apparition et l'évolution des discours juridiques, religieux et éducatifs sur les sourds, jusques et y compris dans leurs versions contemporaines, portent les marques du paradigme aristotélicien de la langue.

Présentons brièvement quelques éléments de la philosophie d'Aristote concernant le langage[6] pour mieux saisir ce qui est en jeu ici, la reconnaissance du statut humain des sourds. Aristote établit une distinction entre les différentes espèces animales et particulièrement entre les hommes et le reste des animaux. Cette distinction repose sur la capacité d'articuler des phonèmes. La possibilité de passer du bruit à la voix et de produire ainsi une parole articulée différencie l'homme du reste des animaux qui, eux, émettent seulement des bruits : « La parole que seul l'homme possède d'entre les êtres vivants » (Aristote, 1994 : 535a) est la distinction principale dans la classification aristotélicienne des espèces animales.

Si seule la parole articulée atteste la faculté langagière et rend possible la pensée et l'acte de raisonnement, l'impossibilité d'articuler clairement les sons, fondement même du langage pour Aristote, laisse alors certains sourds dans une position d'infériorité par rapport aux êtres parlants au point qu'ils seront comparés aux animaux.

> Par nature, assurément, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation engendre la mémoire, tandis qu'elle ne l'engendre pas chez les autres. C'est pourquoi les premiers sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir ; l'intelligence, sans la faculté d'apprendre, est le partage des êtres incapables d'entendre les sons, tels que l'abeille et les autres genres d'animaux pouvant se trouver dans le même cas ; au contraire, la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe (Aristote, 2008 : 980b).

---

[6] Pour une étude plus approfondie de la question en lien avec les sourds, voir *Les infirmités des sens et l'origine de la connaissance aux dix-septième et dix-huitième siècles : le problème des sourds-muets* de Marie-Catherine Grisvard-Giard.

Comme les quadrupèdes vivipares qui émettent des sons, mais qui sont incapables d'articuler pour produire des mots et tenir une conversation, « les hommes qui sont sourds sont toujours muets. S'ils peuvent émettre des sons avec leur voix, ils ne peuvent par parler » (Aristote, 1994 : 536b). D'où il s'ensuit que ceux qui n'entendent pas ne parleront jamais et ne pourront acquérir les connaissances qui viennent de l'ouïe, donc principalement du langage. Et n'entendant pas, ils ne pourront pas non plus écrire, car l'écriture est la peinture des mots entendus. Les sourds sont, dans le paradigme aristotélicien de la langue, dépourvus d'intelligence par le fait même d'être dépourvus du langage.

Si la parole aristotélicienne, c'est-à-dire le son articulé, est à la fois partie et totalité du langage, il n'y a pas de lieu possible de la parole en dehors de cette fonction naturelle et organique. Coupés du lieu physique où la parole peut se loger, les sourds resteront ainsi sans parole. Si la langue commune transmise par la famille est la langue du dialogue et du partage de la communauté des hommes, et si le lieu physique de cette parole est l'organe qui lui donne sens, les sourds seront doublement exclus, d'une part des fonctions sociales et politiques où la parole est le lieu de partage et, d'autre part, du *substratum* matériel – le canal audio-vocal – où la parole prend corps. Les conditions pour que les sourds rentrent de plain-pied dans l'univers des hommes deviennent claires : soit leur « parole » est logée dans le seul organe qui lui confère le statut de parole selon la tradition aristotélicienne – et dans ce sens, on reste attaché au seul paradigme de la langue vocale –, soit un autre *substratum* matériel de la parole est pris en considération et les gestes des sourds deviennent un espace signifiant où leur parole peut trouver place.

Nous ne pouvons retracer de manière exhaustive le mouvement qui a donné lieu à cette rupture paradigmatique. Mais nous pouvons en rapporter en partie l'origine aux réflexions de Saint Augustin (354-430), qui montre l'ambivalence de la pensée chrétienne vis-à-vis des sourds en ouvrant une porte au changement de statut du signe gestuel et à l'éducation des sourds par le biais des signes. Ces changements naissent au XVIe siècle avec les premières expériences d'éducation des sourds – ou du moins celles dont nous avons les traces – sous la forme du préceptorat et sous celle de l'enseignement collectif recourant aux signes gestuels tel que préconisé par l'abbé de l'Épée au XVIIIe siècle en France[7]. Les modalités d'éducation des religieux espagnols des XVIe et XVIIe siècles et celles de l'abbé de l'Épée n'ont certes pas le

[7] Sur l'origine de l'éducation des sourds et particulièrement son histoire en France, quelques références incontournables : De Gérando, 1827 ; Cuxac, 1983 ; Presneau, 1998 ; Bernard, 1999.

même statut, mais toutes deux ont en commun, à des degrés variables, la mise en valeur de la gestualité comme voie possible d'accès des sourds à l'éducation. Et c'est chez Saint Augustin qu'il faut puiser les sources de cette inspiration.

La pensée de Saint Augustin, un Père de l'Église qui a fortement influencé la théologie catholique au Moyen Âge et inspiré les systèmes de pensée philosophique et théologique ultérieurs, tel que le jansénisme dont l'abbé de l'Épée était issu, a contribué à la rupture anthropologique et placé les sourds parmi les êtres humains éducables et les gestes comme une voie d'accès signifiante au Maître intérieur, c'est-à-dire Dieu. Dans le dialogue *De Magistro*, Saint Augustin réfléchit à la manière de lier langage et enseignement par le biais du signe, au rôle et aux limites des signes dans la transmission du savoir et au statut de vérité auquel le discours peut prétendre. Même s'il ne fait qu'effleurer la question des gestes des sourds dans ce dialogue, les conclusions qu'il en tire sont fondamentales. Sa théorie de la connaissance met en rapport l'homme et le monde, le signe étant ce qui permet de relier l'activité intellectuelle et son contenu. Si la communication entre les hommes est possible et si l'on peut donner une valeur de vérité au discours, c'est bien parce que tous les hommes participent du même Être, du Maître intérieur qui n'est autre que Dieu. Parler la même langue ne suffit pas pour se comprendre, il faut aussi une référence commune au Maître et à son disciple, nous pouvons être disciples les uns des autres parce que nous sommes condisciples d'abord d'une même vérité (Saint Augustin, 2002 : 8). Si nous sommes condisciples d'une même vérité, le langage et la pédagogie ne viennent à notre secours qu'en second temps. Si tout individu porte en lui une vérité première qui l'éclaire et le rend éducable, il n'y a pas de distinction d'origine, de statut social ou de race entre les hommes. Saint Augustin s'éloigne ici d'Aristote pour qui l'homme est homme en tant qu'il participe à la vie de la cité. Dans la pensée augustinienne, ni la cité, ni l'État, ni les particularités individuelles ne peuvent réduire l'humanité de l'homme. En tant que fils de Dieu, chaque homme, esclave, maître ou disciple – et on ajoutera sourd – mérite le respect, car il porte en lui la possibilité d'accéder au vrai, c'est-à-dire au Maître intérieur. Cette théorie de la connaissance reliant homme et monde à travers le signe mais surtout et d'abord, à travers une vérité première qui est le fondement de toute connaissance, ouvre la voie pour que les sourds rejoignent l'univers des hommes.

Saint Augustin pensait, en accord avec la tradition aristotélicienne, que les mots écrits sont une copie des mots parlés, c'est ainsi qu'il considérait que les sourds ne pouvaient ni écrire ni accéder à la foi par le moyen de la lecture. Cependant, Saint Augustin n'exclut pas la possibilité que les sourds puissent être capables d'apprendre, de communiquer

et même d'enseigner. Il entend montrer que le langage est le résultat d'une convention que les hommes ont créée pour communiquer, il confirme et développe dans *De Magistro* les propos qu'il a tenus dans *Quantitatae animae* :

> N'as-tu jamais vu que les hommes conversent quasiment au moyen des gestes avec les sourds et comment les sourds eux-mêmes, également par gestes, demandent, répondent, enseignent, indiquent, sinon tout ce qu'ils veulent, du moins bien des choses ? Dans ce cas, ce ne sont pas seulement les choses visibles qui sont montrées sans mots, mais aussi les sons, les saveurs et autres choses de ce genre. Et même les acteurs de théâtre racontent et exposent des histoires au moyen d'une pantomime (Saint Augustin, 2002 : 6).

Les gestes autant que les mots sont capables de parler du monde, non seulement du monde visible, celui qu'on peut montrer, mais encore du monde invisible et d'« autres choses de ce genre », les idées métaphysiques. La caution n'est pas totale car les gestes expriment « presque tout ce qui s'exprime par la parole » mais ils ont un statut linguistique : « nous avons trouvé que les gestes sont eux-mêmes des signes » (Saint-Augustin, 2002 : 19).

Selon Saint Augustin, même s'ils n'arrivent pas au même degré de perfection que la langue orale, les gestes des sourds constituent bien une langue, une langue communautaire car elle est partagée entre sourds et entendants pour communiquer, se faire comprendre, demander, enseigner. Transmise au sein de la famille par mimétisme, elle peut presque tout dire et elle est à la fois moyen d'éduquer et outil qui rend les sourds éducables.

La contestation partielle de la théorie aristotélicienne du langage par Saint Augustin, qui prend appui sur les gestes des sourds et les remarques de Platon[8], a servi d'inspiration aux premiers instituteurs des sourds, parmi lesquels l'abbé de l'Épée. Le lien entre parole et connaissance a poursuivi sa déconstruction avec ce dernier. Désormais, les sourds auront accès aux connaissances générales et à la parole divine par les signes, quittant ainsi leur condition animale.

Les controverses à propos du statut humain des sourds se sont poursuivies au-delà de l'expérience pédagogique de l'abbé de l'Épée. Si les gestes des sourds ont pu acquérir un statut linguistique reconnu à partir des pratiques pédagogiques de l'abbé de l'Épée, c'est grâce à la dimen-

---

[8] « [...] si nous n'avions ni voix ni langue, et que nous voulions nous faire voir les choses les uns aux autres, n'est-il pas vrai que nous essaierions, à la façon des muets, de faire des signes avec nos mains, notre tête et le reste du corps ? », (Platon, 1998 : 151).

sion anthropologique de son œuvre[9]. Celle-ci est au cœur d'une controverse philosophique sur l'innéisme et l'état de nature. Au XVIII[e] siècle, deux positions alimentaient cette controverse : les enfants sauvages sont-ils des hommes à l'état de nature ou font-ils preuve d'idiotie congénitale ? Que les causes de leur état soient endogènes ou exogènes, c'est la frontière entre l'humain et le non humain que ces enfants, mi-hommes, mi-bêtes, redessinent (De Fontenay, 1998 : 337). Au début du XIX[e] siècle, le débat s'engage autour du cas de Victor de l'Aveyron, entre Jean Marc Gaspard Itard[10], médecin chef de l'Institution nationale des sourds-muets de Paris à partir de 1800, qui prétendit, mais en vain, l'éduquer et lui apprendre à parler, et Philippe Pinel, médecin de l'hôpital de Bicêtre, qui considérait Victor comme un malade mental.

Tout au long du XIX[e] siècle, l'éducation des sourds se consacre au projet « civilisateur » d'arracher les sourds à leur état de sauvagerie animale. Sicard, successeur de l'abbé de l'Épée, affirme : « Le sourd-muet, avant son éducation, n'est qu'un animal farouche et malfaisant » (Berthier, 1838-1839 : 39) ; « si on dit qu'il est un sauvage, on relève encore sa triste condition » (Sicard, 1803 : VI-VII). En 1836, un manuel de médecine légale affirme :

> Les sourds-muets qui n'ont reçu aucune éducation, dont les facultés sont restées sans développement, doivent être assimilés aux idiots. Privés de tout moyen de communication de la pensée, ne pouvant avoir une notion positive du bien et du mal, du juste de l'injuste, à plus forte raison ne peuvent-ils s'élever jusqu'à la connaissance des lois civiles et pénales. Réduits à une sorte d'instinct animal, enclins, comme les idiots et les imbéciles, à la colère, à la jalousie, à la fureur, ils peuvent comme eux se porter aux plus dangereux excès sans en prévoir les conséquences, et dès lors sans qu'on doive en faire peser sur eux la responsabilité (Birand et Brossom, 1836 : 72).

Malgré les efforts de l'abbé de l'Épée un siècle auparavant, l'argumentation en faveur du caractère animal des sourds persiste : « [...] tout le monde sait que les Sourds-muets sont des êtres inférieurs à

---

9 Concernant le statut philosophique et anthropologique de l'œuvre de l'abbé de l'Épée, voir « L'abbé de l'Épée : du verbe intérieur au langage des gestes », de Francine Markovits dans *Le pouvoir des signes* et « L'enfant, le muet, le sauvage » de Francine Markovits dans *L'enfant, la famille et la Révolution française*.

10 Jean Marc Gaspard Itard (1774-1838) dès son arrivée à l'Institut, il s'occupe de Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron. À partir de 1805, Itard va étudier les maladies de l'oreille, il publiera plusieurs articles, et entre autres le *Traité sur les maladies de l'oreille et de l'audition*. Ce qui fera de lui le père de l'otologie française et le fondateur de la psychiatrie de l'enfant, par la distinction qu'il introduit entre le défaut de l'audition (la surdité) et le défaut de l'entendement (ce qu'on nommerait aujourd'hui l'autisme ou la psychose infantile).

tous égards : seuls, les professionnels de la philanthropie ont déclaré que c'étaient des hommes comme les autres » (Regnard, 1902 : 3).

Le statut de la langue des signes et la comparaison des sourds à l'état animal balisent les irrégularités qui démontreraient le caractère contre-nature de la surdité, dont la figure du monstre est l'expression naturelle, « le grand modèle de tous les petits écarts » (Foucault, 1999 : 52). Au XIXe siècle, le caractère sacré ou divin de la monstruosité sera remplacé par une vision naturaliste propre à la médecine positiviste en pleine expansion[11], qui donnera au monstre un caractère humain. Les monstruosités seront dorénavant pensées non plus comme exceptions mais comme confirmations – par l'absurde – des lois naturelles. L'entrée de la monstruosité dans le domaine de l'humain a des effets juridiques, en particulier sur le droit de transmettre et de succéder. Dans le cas des sourds, la restitution de leur nature humaine – par le biais de l'apprentissage de la parole orale – leur permet d'atteindre le statut, même limité, de personne juridique. Depuis le VIe siècle, le Code Justinien[12] avait restreint l'accès de certains sourds aux droits civiques et exclu de tout droit les sourds congénitaux. Les premières expériences d'éducation des sourds au XVIe siècle, sous la forme du préceptorat, ont pour objectif de les rendre juridiquement capables, et par-là, d'assurer la transmission du patrimoine familial.

L'inclusion des sourds dans le cercle de l'humain ne s'inscrit pas dans un mouvement linéaire qui les aurait sortis une fois pour toutes des « ténèbres bestiales » où ils étaient confinés. Le siècle des Lumières a jeté les bases d'une nouvelle exclusion. Les établissements pour sourds du XIXe siècle sont l'aboutissement de l'idée que les sourds sont des êtres éducables et qu'ils rentrent donc dans l'ordre naturel de l'humain. Mais ils représentent aussi des lieux d'exclusion et d'invention de techniques d'assujettissement du corps où l'on cherchait, comme le montre Foucault, à corriger l'incorrigible.

---

11 Naissance de la tératologie moderne avec Étienne Geoffroy Saint-Hilaire dans *Philosophie anatomique des monstruosités humaines* et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire dans *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux ou traité de tératologie*.

12 Ce code, établi en 530 par l'empereur romain Justinien, distingue cinq catégories de sourds : ceux qui par nature n'entendaient et ne parlaient n'avaient aucun droit ; les devenus sourds par accident, s'ils savaient lire et écrire, pouvaient jouir du droit de disposer ; les sourds par nature mais non muets étaient considérés comme des cas exceptionnels et ils pouvaient disposer de quelques droits ; la quatrième catégorie comprend le sourd par accident qui parle et la cinquième le muet qui entend, aucun de ces deux cas n'entraîne de privation de droits.

C. Les sourds entendront !

Que les enfants sourds soient des êtres éducables présuppose, d'une part, que l'humanité latente qui est en eux les rend réceptifs aux efforts pédagogiques ; d'autre part, que la pédagogie devra inventer les moyens adéquats pour faire ressortir l'humanité de chaque enfant, aussi restreinte, incorrigible ou inéducable soit-elle. Cela veut dire qu'il n'y a pas de dehors humain à l'humain, on évolue à l'intérieur d'un univers humain-social. La démarche éducative se fonde alors sur l'idée que l'altérité n'est plus un obstacle insurmontable (Swain, 1982 : 73-74). L'anormal, au XIX[e] siècle, est un incorrigible qu'on soumet à des techniques de correction.

Dans le contexte de « désenchantement des monstres » (Courtine, 2002) du XIX[e] siècle, la figure du sourd continue de croiser celle du monstre et celle de l'individu que, dès la fin du XVIII[e] siècle, l'on cherche à corriger. La fondation du premier Institut national à Paris en 1791 scelle la reconnaissance du devenir des sourds comme un devoir de l'État[13]. Peu à peu, comme l'a montré Didier Séguillon (1998), le corps du jeune sourd est investi d'une stratégie *orthopédique* qui ne cessera de se perfectionner pendant un siècle. La disciplinarisation des corps – l'instruction physique, l'hygiène et la prévention des maladies supposées être provoquées par la surdité – vise à faire disparaître la communication par signes.

Tout au long du XIX[e] siècle, l'Institut national des sourds-muets de Paris devient un vrai laboratoire médical où il fut essayé de corriger l'incorrigible, c'est-à-dire de faire entendre les sourds. À partir de nombreux foyers de recherches, toutes sortes de traitements – purgatifs, vomitifs, injections irritantes dans la trompe d'Eustache, frictions sèches de la tête, vaporisations d'éther dans le conduit auditif, cautérisations mastoïdiennes – et de prothèses auditives sont mis au point, suivis au XX[e] siècle par les premières prothèses électriques, dans le but de faire entrer le sourd dans le monde sonore. Parallèlement, se développent les techniques d'oralisation jusqu'à l'orthophonie moderne. Sur les traces d'Itard, premier médecin et orthopédiste de l'éducation des enfants sourds, et de Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron, premier malade et sujet de cette orthopédie (Séguillon, 1998 : 50), la surdité s'inscrit progressivement à la croisée des chemins de la médecine et de l'éducation. En tant que médecin et chirurgien, Itard est l'auteur de nombreuses expérimentations qui marquent le début de la pathologisation (Séguillon,

---

13 Concernant le rôle de l'État dans la prise en charge de l'éducation des sourds, voir Alexis Karacostas, *L'institution des sourds-muets de Paris de 1790-1800. Histoire d'un corps à corps.*

1998 : 50) de la surdité. Considérant que la surdité pouvait être réversible, il s'acharne à trouver des méthodes de traitement.

Itard est l'un des acteurs, au début du XIX[e] siècle, de l'expansion du pouvoir médical. Comme le souligne Jean-Pierre Peter : « La ferveur marquée des médecins d'encadrer la société tout entière afin de la mener à vivre selon la norme : c'est bien ce qui, avec des conditions générales de possibilité, des énoncés, des dispositifs formels tout différents, inscrit dans une même perspective cet autrefois et l'aujourd'hui » (Peters, 1975-76 : 183-184). Le médecin Itard cherche à soigner les oreilles des sourds et, ce faisant, il commence à instituer la norme à laquelle les sourds auront à se soumettre, c'est-à-dire le devenir entendant. C'est à lui que revient l'invention de l'acoumètre, un appareil qui permet de mesurer l'audition et d'établir une classification des surdités selon la perte auditive. La mesure de la perte revêt dès lors un caractère technique indiscutable et elle situe le sujet dans une catégorie purement médicale en le rapportant à une norme. Plus le sourd s'écarte de l'audition et de l'oral, plus il devient anormal – hors norme – et plus cet écart apparaît comme la mesure d'un échec. Mais plus l'échec remet en cause la normalité de l'individu, plus la médecine tente de le réduire car il trahit son impuissance.

La médicalisation de l'éducation des enfants sourds tourne progressivement le dos aux principes éducatifs de l'abbé de l'Épée et, à partir du début du XIX[e] siècle, elle ne cesse de s'affirmer et de constituer un discours et un savoir nouveaux sur les sourds. D'homme-bête, le sourd devient l'objet du discours médical et son éducation le fer de lance d'un processus de médicalisation de la pédagogie.

Avec la mort de l'abbé Sicard en 1822, les signes sont peu à peu bannis de l'enseignement des jeunes sourds. La volonté d'imposer la méthode orale devient de plus en plus pressante, débouchant en fin de siècle sur l'interdiction totale des signes à l'école. La méthode orale occupera le devant de la scène pendant la plus grande partie du XX[e] siècle après le congrès qui s'est tenu à Milan en 1880[14]. Plus les signes sont interdits, plus la nouvelle norme investit le corps de l'enfant sourd entraînant la mise en place de nouveaux dispositifs disciplinaires.

Ces dispositifs avaient été développés dès le début du XIX[e] siècle, mais ils seront officiellement établis et de façon systématique après le congrès de Milan. La stratégie employée pour éliminer les signes de l'enseignement devait s'imposer officiellement mais aussi éviter les

[14] Sur l'histoire de ce congrès et son choix sur la parole orale, voir Christian Cuxac, *Le Langage des sourds ;* François Buton, *Les corps saisis par l'État. L'éducation des sourds-muets et des aveugles au XIX[e] siècle. Contribution à la socio-histoire de l'État (1789-1885).*

résistances qu'elle soulevait. Trois fronts ont été dressés à cette fin : la mise en place d'un système d'émulation oraliste et de répression des élèves qui ont recours à la langue des signes[15] (Karacostas, 1984 : 2) ; le renvoi des élèves qui ont été éduqués en langue des signes pour éviter « la contagion »[16] (Karacostas, 1984 : 2-3) et la cessation de fonctions des professeurs sourds et entendants qui enseignaient en langue des signes[17] (Karacostas, 1984 : 5-8).

Avec ces mesures s'officialise le bannissement des signes. L'éducation de la parole orale devient, désormais, la seule méthode possible. Mais elles sont aussi la preuve que l'expérience de vie sourde au sein de l'institution, entre pairs sourds et en langue des signes, prend une dimension culturelle essentielle. Il faut éviter « la contagion ». Il ne s'agit certainement pas d'une conception de la surdité comme maladie contagieuse, mais bien d'une transmission culturelle des modes de vie sourde, où la langue des signes occupe une place centrale. Ce mot, emprunté au discours médical, illustre bien cette stratégie oraliste, toujours en cours. Les diverses mesures préconisées visent à détruire les liens pour « éviter que le jeune sourd rencontre d'autres sourds de peur que, formant aussitôt entre eux société, ils ne soient perdus pour le monde entendant et que, se laissant aller à la loi du moindre effort, ils adoptent des comportements de sourds et ne communiquent plus que par gestes » (Mottez, 1987 : 79). Cette remarque de Bernard Mottez sur l'oralisme du XXe siècle retrouve ainsi son origine. Elle apporte aussi la preuve que depuis le XIXe siècle, on est face à l'implantation tout à la fois d'une méthode pédagogique, d'une politique linguistique et d'une idéologie oraliste qui n'a cessé de se répandre. « Cette conception de la surdité comme contagieuse, souligne Mottez, est de la part de ceux qui sont, pourtant, les moins prêts à la reconnaître le plus bel hommage à l'existence de la culture sourde » (Mottez, 1987 : 79). Voilà donc le revers du discours : éviter la contagion veut dire éviter les modes de transmission linguistique et culturelle entre pairs. En réprimant ce mouvement, l'idéologie oraliste n'a fait que lui donner corps. C'est bien de culture dont il est question et l'idéologie oraliste, fortement inspirée

---

15 Lettre du sous-secrétaire d'État du ministère de l'Intérieur au directeur de l'Institut National de Sourds-muets de Paris (INSM).

16 Lettre du ministre de l'Intérieur au directeur de l'Institut National de Sourds-muets de Paris (INSM).

17 Lettre de M. Javal, directeur de l'Institut National de Sourds-muets (INSM) au ministre, qui rend compte du rappel fait par le ministère sur la disparition totale de l'enseignement par la mimique et du renvoi des élèves appartenant à ces classes. La conséquence d'une telle mesure est la mise en retraite des professeurs sourds-muets de l'Institution. Cette lettre propose des mesures à prendre à l'égard des membres sourds-muets du corps enseignant en application de cette décision.

d'une vision organiciste de la surdité, n'a jamais prétendu avoir à faire exclusivement au corps biologique. La dimension culturelle de la surdité a été l'un de ses principaux « virus » à combattre et à éviter.

Le paradoxe de cette figure de l'individu à corriger du XIXe siècle, dont le corps de l'enfant sourd au sein des institutions est l'un des exemples le plus achevé, est soumis au principe d'intelligibilité tautologique, c'est-à-dire qu'il se nourrit de sa propre impossibilité. Le caractère inguérissable de la surdité justifie le surinvestissement des interventions et des techniques médicales pour autoriser la guérison et, à défaut, corriger ce qu'on sait par avance inguérissable et/ou incorrigible. C'est dans ce cercle d'impuissance que l'otologie française naissante du XIXe siècle (Legent, 2004 : 2-30) a trouvé, dans l'enceinte des institutions éducatives de sourds et avec la mutation des pédagogues en « orthopédagogues », un terrain fertile pour pérenniser un modèle d'intelligibilité construit et reproduit par un regard médical spécifique. Que de tentatives pour se persuader et persuader les autres que l'objectif était déjà atteint ! En ce siècle où éclôt la figure de la corrigible incorrigibilité, le sourd est au centre d'un dispositif de correction dont les prolongements dépassent largement le XIXe siècle. « L'ouïe et la parole rendues à Honoré Trézel, sourd-muet de naissance » (Académie des Sciences, 1825) peut-on lire en 1825. En 1964, rien n'a changé : « Guérison étonnante des sourds, le fussent-ils depuis 30, 40 et 50 ans, et à tout âge en moins d'une minute »[18].

D. Normalisation du corps et de l'esprit

Les institutions éducatives des sourds au XIXe siècle participent à la politique générale de prévention des maladies et des perversions morales, dont l'enfant sourd est censé être le vecteur. Comme le souligne Séguillon[19], dans le projet orthopédique pour les enfants sourds, la gymnastique a tenu un rôle fondamental. Elle sera de type militaire et surtout moral. L'hydrothérapie et le chant en feront partie car ils développent la respiration et soutiennent l'éducation de la parole. L'ensemble vise à étouffer « les instincts excessifs » du jeune sourd, c'est-à-dire sa sexualité et bien évidemment sa pratique de la masturbation. C'est ainsi que le cloisonnement des dortoirs disparaît et que la vie des écoliers s'organise sur un mode militaire.

[18] « Attestée par MM. les Médecins, même pour quelques Professeurs de la Faculté de Médecine de Montpellier, Préfets, Maires et autres personnes de divers départements », (Karacostas, 1989 : 131).

[19] Particulièrement le chapitre « De l'art de prévenir et corriger à celui de faire entendre ou le corps du jeune sourd entre ordre militaire et ordre médical », in Didier Séguillon, 1998.

Il n'y a rien d'étonnant à cela si on tient compte du fait que c'est au colonel Francisco Amoros[20] que l'on doit l'introduction de la gymnastique de type militaire dans les établissements éducatifs de sourds. Le baron De Gérando[21], séduit par la méthode d'Amoros, émet une opinion favorable :

> Comme [il est] démontré que les exercices de gymnastique dont nous devons en France l'introduction et le premier exemple à Francisco Amoros, indépendamment de l'heureux effet qu'ils produisent immédiatement sur la santé et le développement des forces physiques, ont encore le genre d'utilité indirecte sous le rapport moral, qui est d'une grande importance, soit comme préservatifs soit comme remèdes ; qu'ils influencent l'humeur, sur la fermeté du caractère : en quelques circonstances même, ils peuvent étendre cette influence au développement des facultés intellectuelles, et leur donner l'essor chez les enfants apathiques, retardés ou découragés[22].

La gymnastique paraît posséder en elle-même les principes moraux capables de dresser le corps de l'enfant sourd et d'empêcher un autre ordre possible de s'exprimer.

La gymnastique amorosienne aura comme résultat, selon la Société de médecine de Paris, « d'avoir une influence morale positive très importante et de faire guérir plusieurs maladies incurables par d'autres moyens, parmi lesquelles on doit compter le fatal onanisme »[23]. L'onanisme, nouvelle figure de l'anormalité, prend valeur d'origine de nombreux troubles physiques, parmi lesquels la surdité.

La vie quotidienne des jeunes filles sourdes dans l'institution n'a pas été épargnée par la crainte des « habitudes vicieuses auxquelles plusieurs de nos sourdes-muettes paraissent s'être adonnées, et qui sont

---

20 Francisco Amoros (1770-1848). Naît à Valence, Espagne, meurt à Paris. Lieutenant dans l'armée espagnole, il ajoute des exercices de gymnastique aux exercices militaires. En 1821, un décret ministériel reconnaît d'utilité publique son Gymnase normal militaire. Dans cette institution, les enfants des établissements éducatifs assistaient aux cours, et parmi eux les enfants sourds de l'Institut royal des sourds-muets de Paris.

21 Marie Joseph, Baron De Gérando (1772-1842). Il adhère au mouvement contre-révolutionnaire et s'enfuit en Suisse, puis rentre en France en 1798. Il publie la même année *De l'influence des signes sur la formation des idées*. Devenu administrateur de l'Institut de jeunes sourds de Paris en 1814, il le restera jusqu'à sa mort. Il publie *De l'éducation des sourds-muets de naissance* où il expose les principes d'une éducation des sourds.

22 Opinion de M. le Baron De Gérando dans le rapport sur Francisco Amoros, *Gymnase normal, militaire et civil. Idées et état de cette institution au commencement de l'année 1821*, Conseil d'État, Paris, Imprimerie Rougeron, 1821, cité par Séguillon, *op. cit.*, p. 69.

23 Rapport sur Francisco Amoros (Séguillon, 1998 : 74).

aussi préjudiciables à leur santé que contraires aux bonnes mœurs et aux bons exemples »[24]. La lutte contre l'onanisme dans l'institution des sourds s'inscrit dans un cadre plus général de luttes contre les risques moraux et elle est présente dans les pensées, les savoirs et les techniques pédagogiques dès la fin du XVIIIe siècle. La médecine s'empare de cette entreprise et Itard est aux premières loges. La prévention des « pollutions » devait être encadrée par des normes strictes.

Le rapport du Dr Itard (Karacostas, 1986 : 2-7) s'attache à rendre d'abord compte de « l'étendue du mal », puis de « chercher les causes » et enfin de « déterminer le remède ». Sur le premier point, « nous avons cherché à nous éclairer de l'expérience et des observations des dames surveillantes » et celles-ci lui ont fait part de « soupçons qui s'étendraient à peu près à un tiers des élèves », mais ces informations ne suffisant pas, « le médecin avait interrogé l'infirmière sur le nombre des élèves qui sont sujettes aux flueurs blanches (*sic*). Il était résulté de cette information que près d'une vingtaine, sans distinction d'âge, étaient atteintes de cette indisposition ». Sur ce premier point il importe de souligner la marque d'un pouvoir institutionnel qui, incarné dans la personne des surveillantes, des médecins et des infirmières, s'empare de l'intimité des jeunes filles. Le cloisonnement de leurs espaces vitaux – fenêtres murées, escaliers séparés pour éviter le contact avec les garçons, systèmes de serrures et de stores qui empêchent la visibilité (Karacostas, 1986 : 6) – fait partie de ce dispositif de contrôle qui pénètre jusqu'à l'espace intime du corps et des désirs.

Le deuxième point de ce rapport cherche à savoir comment et qui « a pu les initier à ces honteuses jouissances ? ». L'interprétation du Dr Itard est claire : « elles vivent toutes retirées, occupées, surveillées, à l'abri de tout ce qui dirige la pensée vers ces honteux égarements ». Comme le souligne Karacostas, le désir ne peut être conçu que venant du dehors, jamais il n'est considéré inhérent à l'être ou stimulé par l'imagination et moins encore, inhérent à l'être sourd préservé du vice par son infirmité (Karacostas, 1986 : 7). Le dispositif de contrôle ne peut tolérer l'existence d'un domaine de liberté comme celui de l'imagination, où personne ne peut entrer sans y être invité. Il dépouille donc le corps des jeunes filles d'imagination et de désirs, pour ne concevoir qu'une « irritation purement physique et extérieure des organes sexuels ». L'histoire s'écrit aussi avec des faits apparemment insignifiants. Les rapports sur un jeune sourd surpris dans l'enceinte des filles, sur une fille renvoyée pour immoralité ou sur une autre pour des actes délictueux montrent que, malgré toute la surveillance à laquelle les

[24] Rapport du Dr. Itard au Conseil d'administration de l'Institution royale des sourds-muets de Paris, présenté le 26 mai 1826, (Karacostas, 1986 : 2-7).

jeunes sourds étaient soumis, la vie se chargeait de mettre en échec la toute-puissance du contrôle (Karacostas, 1986 : 7).

Le rapport d'Itard n'est qu'un élément du dispositif qui s'étend à toute l'institution et qui renforce l'assujettissement du corps de l'enfant sourd dans une triple dimension : le corps intime dans sa dimension désirante, le corps signifiant dans sa dimension communicante, le corps relationnel dans sa dimension sociale et culturelle. En luttant contre l'onanisme censé être la cause de maladies, on atteint l'espace intime en l'encadrant par une norme morale. En tentant de faire entendre et parler les sourds, la question du langage, au centre d'une réflexion philosophique et anthropologique, devient une affaire médicale. En s'efforçant d'éviter la contagion des signes et en contrant les stratégies de mise en relation de pairs sourds, on transforme la surdité, compétence potentielle si elle est placée dans des conditions particulières de rapport au monde, en déficience et en manque à combler.

Fruit d'une conception sociale et politique révolutionnaire, les institutions éducatives du XIXe siècle sont en outre à l'origine de l'invention technico-institutionnelle de la surdité. L'un des effets de cette invention est que la surdité est devenue l'objet d'une thérapeutique médicale. Mais il en est d'autres : en favorisant le rassemblement des sourds, en leur apprenant à lire et à écrire et en formant des enseignants sourds, c'est la langue des signes et la conscience d'appartenance à une communauté qu'on a favorisées. Avant d'évoquer la naissance de la « nation sourde », demandons-nous quel regard portaient les sourds sur la catégorisation qui faisait d'eux des anormaux.

E. La « déviation anormaliste »

Dès le début du XXe siècle, les sourds ont opposé une résistance à leur inclusion dans les écoles d'anormaux et ils ont contre-investi le discours officiel. Henri Gaillard, sourd lui-même et rédacteur en chef de la *Revue des sourds-muets*, affirme, contre le projet de loi annoncé à la Chambre des Députés par le ministre de l'Instruction publique, ayant pour objet la création de classes de perfectionnement annexées aux écoles élémentaires et d'écoles autonomes de perfectionnement pour les enfants anormaux :

> Ce projet escamote la question des sourds-muets. Il montre que les défenseurs des sourds-muets, [...] ont tiré les marrons du feu pour des enfants, des *anormaux mentaux*, même des *anormaux médicaux* qui n'ont absolument rien à voir avec les sourds-muets et les aveugles, lesquels ne sont anormaux qu'en apparence, si bien que certains pédagogues les appellent des *anormaux supérieurs*. Ce projet est certes très humain et part d'un bon sentiment social, et nous ne saurions nous plaindre qu'on veuille organiser

> l'enseignement des enfants entendants arriérés et instables, mais pourquoi encore et toujours sacrifier les enfants sourds-muets ? (Gaillard, 1907 : 49).

Et l'auteur de poursuivre :

> Plus que jamais maintenant une campagne s'impose afin que le Parlement comprenne qu'il y a nécessité pressante, intérêt social et honneur national à organiser l'enseignement des sourds-muets selon le droit et selon la raison. La *Revue des Sourds-Muets* est toute prête à marcher. Elle marchera. Mais elle demande à être soutenue. Nous espérons qu'elle le sera (Gaillard, 1907 : 50).

Cette « déviation anormaliste » (Gaillard, 1909 : 177-178) dénoncée par l'auteur dérange non tant parce qu'elle énonce les limites de la norme, mais parce qu'elle tombe dans l'excès. Si certains sont anormaux, à leurs propres yeux les sourds, eux, ne le sont pas. De cette position, quelque chose subsiste aujourd'hui : en refusant le qualificatif de « handicapés », les sourds oublient parfois que cette catégorisation, toute comme celle des anormaux, ne porte pas sur la surdité ou la cécité en elles-mêmes, mais sur le sort que réservent les sociétés à ceux qui en sont porteurs. Un sourd n'est pas moins handicapé qu'un aveugle ou qu'un paralysé si la société dans laquelle ils vivent persiste à imposer des conditions de vie discriminatoires.

IV. De l'invention technico-institutionnelle de la surdité à la naissance de la « nation sourde ». Reconfiguration de la scène en termes égalitaires : l'émancipation intellectuelle des sourds

À la fin du XVIIIe et tout au long du XIXe siècle, la multiplication des institutions pour sourds, l'organisation de séances publiques qui entretiennent la tradition de celles qu'avait instituées l'abbé de l'Épée et la publication d'ouvrages pédagogiques portent les sourds sur le devant de la scène publique, les rendant plus visibles qu'ils n'ont jamais été jusque-là. Leur existence sociale commence à être reconnue.

Les institutions pour sourds créées par la Révolution française facilitèrent leur regroupement, permirent qu'ils apprennent le français écrit et qu'ils développent et diffusent la langue des signes grâce aux liens qu'ils entretenaient avec les différentes régions de France dont ils provenaient. Elles favorisèrent le rassemblement des sourds autour de revendications diverses et ouvrirent le chemin de leur participation non seulement aux pratiques pédagogiques qui les concernaient mais encore aux décisions qui étaient prises dans ce domaine, autrement dit, elles contribuèrent de manière décisive à l'émergence, dans l'espace public, de la communauté sourde.

La Révolution de 1789 est ainsi le moment d'une redéfinition capitale des relations entre les sourds et les pouvoirs publics. Les conditions étaient réunies pour que le nouveau regard jeté sur les sourds rende possible leur reconnaissance comme citoyens. L'intensité des débats publics ne rend pas toujours compte des trajectoires de vie au sein de la société. La collectivité, et ce que plus tard l'on nommera la nation sourde, commence à poindre, débordant largement le cadre institué par l'abbé de l'Épée[25].

Cependant, dès 1822, l'orientation oraliste tend à s'affirmer et l'enseignement de la parole articulée, que l'on réserve aux seuls professeurs entendants, entraîne la rétrogradation des professeurs sourds au rang de répétiteurs et entame leur statut professionnel et salarial. Cette politique déclenche la résistance des sourds. En 1834, Ferdinand Berthier (1803-1886), professeur sourd à l'institution de Paris et quelques-uns de ses collègues créent un Comité de sourds-muets. La première décision de ce comité fut d'organiser des banquets annuels pour célébrer la naissance du « père des sourds-muets » : « C'est avec le premier banquet commémorant sa naissance, le début du culte de l'abbé de l'Épée. C'est la date de naissance de la nation sourde. C'est l'année où pour la première fois les sourds-muets se sont donnés une sorte de gouvernement. Cela n'a jamais cessé depuis » (Mottez, 1989 : 340).

C'est aussi la première fois au monde qu'une association de sourds est créée. À Ferdinand Berthier revient le mérite de cette fondation. Les discours prononcés lors des banquets synthétisent remarquablement l'esprit des Lumières – la régénération des délaissés – et la constitution d'un mouvement sourd de portée politique :

> Souvenez-vous de ce que nous étions il y a quatre ans à peine ; voyez ce que nous sommes aujourd'hui. Ne voyez-vous pas qu'en si peu de temps nous avons fait un pas immense vers un but qui est le nôtre à tous en général, le vôtre en particulier : l'émancipation intellectuelle des sourds-muets ? ... Nous étions isolés au milieu du monde ; aujourd'hui nous sommes réunis. Sans appui, sans lien commun, chacun des sourds-muets vivait pour soi et par soi-même, comme il pouvait : triste vie ! vie qui était comme une sorte d'exil au sein de la société, comme une mort anticipée ! ... Aujourd'hui nous avons réuni nos intelligences, nos efforts, nos lumières ; aujourd'hui nous formons, à nous tous, un corps, dont tous, membres actifs et dévoués,

[25] L'ouvrage de Pierre Desloges, *Observations d'un sourd et muet sur un cours élémentaire d'éducation des sourds et muets*, publié en 1779 par M. l'abbé Deschamps, donne un aperçu, bien avant la Révolution, de la vie quotidienne des sourds et développe une idée fondamentale : les sourds forment bien une collectivité.

nous voulons le bien-être ; aujourd'hui, nous qui n'étions pas, nous sommes ![26]

L'idée, maintes fois affirmée, d'une « régénérescence des sourds-muets », issue de la philosophie des Lumières et qui avait imprégné l'œuvre de l'abbé de l'Épée et à sa suite les esprits sourds du XIX[e] siècle, n'est peut-être pas l'aspect principal de ce mouvement. La nation sourde naît au moment où l'héritage de l'abbé de l'Épée, la pratique d'un enseignement en signes, est menacé (Mottez, 1989 : 345 ; Karacostas, 1993 : 133-155). Les banquets ont instauré le culte de l'abbé mais ils ont matérialisé une autre idée, la seule qui se rapporte véritablement à une émancipation des sourds, la prise en main collective de leur sort. Tous les éléments sont réunis : un seul corps, une langue commune, un chef spirituel et un président qui les représente :

> [...] Serrons-nous autour de notre général. Jurons d'être fidèles à son drapeau, devant cette image sacrée de notre père intellectuel [l'abbé de l'Épée], présidant à notre fête de famille. [...] Frères ! Proclamons solennellement que notre président a bien mérité de la nation exceptionnelle des sourds-muets, en lui portant ensemble ce toast : *à Berthier, à notre Napoléon* ! (Forestier, 1842 : 82-83).

Le mouvement sourd est ainsi constitué et la nation sourde trouve dès lors sa date de proclamation.

Les banquets concrétisent le moment où la langue des signes permet aux sourds d'occuper dans la vie de la cité une autre place que celle de sujets d'instruction, place que l'abbé de l'Épée avait tant contribué à leur donner. Ils sont une étape politique capitale de la constitution du mouvement. La revendication du droit à la langue des signes dans toute son ampleur permet aux sourds de prendre la parole dans l'espace public et d'intervenir dans le champ du politique. Cette revendication a été formulée pour et par les sourds. Acte d'émancipation par excellence, cette prise de parole est à même de saper le régime de l'inégalité. Les sourds, jusque-là déclarés incapables, montrent leurs capacités. Des êtres spoliés de leur parole la reprennent, reconfigurant la scène sur un mode égalitaire. C'est la prise de conscience de cette égalité qui ouvre aux sourds le chemin de leur émancipation intellectuelle.

C'est cette reconfiguration de la scène en termes égalitaires, opérée et énoncée par les sourds eux-mêmes, qui est à l'origine de ce qu'on appelle aujourd'hui l'identité sourde. L'enjeu fondamental du concept d'identité sourde passe, d'une part, par l'affirmation de l'égalité – ce qui fait l'égalité entre sourds et entendants est que tous puissent être

---

[26] Forestier répondant au discours du président Berthier au 5[e] banquet des sourds-muets le 25 novembre 1838.

reconnus dans leurs singularités – et d'autre part, par la revendication des conditions égalitaires toujours à conquérir – si le principe d'égalité ne demande plus de preuve, les conditions sociales pour l'appliquer sont loin d'être réunies. La « nation sourde » est le symbole qui a permis aux sourds de se reconnaître comme sujet de soi et de l'histoire. On peut affirmer que l'identité sourde, dans sa dimension politique, trouve là son origine.

V. Les enjeux du rapport norme-surdité dans le processus de subjectivation des sourds

Des regards originaux et opposés sur la surdité ont ouvert la voie à une mutation dans les relations entre sourds et entendants. Cependant, malgré ces transformations, l'asymétrie des discours et la lutte de pouvoir entre sourds et entendants dans des conditions de très forte inégalité sont devenues des questions culturelles et politiques d'intérêt majeur. Le discours dominant – entendant – a longtemps monopolisé la parole pour décider à la place des sourds des politiques éducatives, de la valeur de la langue, de l'existence ou non de la culture sourde. La surdité est ainsi restée une question d'entendants tandis que les sourds réclamaient en vain un droit de cité.

A. La surdité, un problème épistémologique

Le XIXe siècle est à l'origine des deux grands discours qui ont organisé les savoirs concernant les sourds et continuent de le faire : le discours de la déficience, de nature médico-pédagogique, centré sur l'oreille défaillante et l'enseignement de la parole orale, et le discours socio-anthropologique centré sur la langue des signes et la culture sourde.

Le positivisme biologique du XIXe siècle, porteur d'un savoir sur la maladie prétendument objectivable par le discours médical, et qui a fait de la surdité une maladie à soigner, est fondé sur l'idée que l'état pathologique est un état sans normes et un dérivé de l'état normal[27]. Dans ce contexte, les cas singuliers sont compris comme s'écartant de la norme ou comme des vices de forme. La fonction de la science est de maîtriser les écarts, la médecine aura comme fonction de rétablir l'état normal – la santé – supposé être mis en danger par la pathologie. La fonction du médecin est de soigner la pathologie pour réduire les écarts. Dans cette perspective, la surdité est considérée comme un écart par

27 C'est dans son livre *Le normal et le pathologique* que Georges Canguilhem analyse la relation de la vie à la norme et montre le fonctionnement distinct de l'organisme à l'état normal et à l'état pathologique.

rapport à la norme et placée du côté du pathologique. Ne pas entendre perturbe la normalité conçue exclusivement à partir de l'audition et de l'accès à l'oralité, le seul modèle concevable de santé. Dans ce contexte où le pouvoir normalisateur impose une norme de vie, de langue, de santé, la surdité ne peut que devenir une maladie à traiter, la langue des signes une « contagion » à éviter ou dans le meilleur des cas un outil d'accès à la langue vocale et les oreilles des sourds le centre d'intérêt des médecins et des pédagogues.

Pour contester le monopole de l'idéologie oraliste qui s'est imposé depuis la fin du XIXe siècle à travers les pratiques médicales réparatrices et les pratiques pédagogiques centrées sur l'enseignement exclusif de la langue vocale, le regard socio-anthropologique sur les sourds néglige parfois le caractère singulier que la surdité de l'oreille donne au rapport des sourds au monde[28], recréant les conditions d'une nouvelle normalisation.

B. Les risques d'une nouvelle normalisation : la catégorisation de la surdité en termes opposés

De quels risques parlons-nous ? La surdité est trop souvent catégorisée en termes opposés. Soit elle est placée du côté du corps biologique, relève d'un discours médical réparateur et n'intéresse pas ou peu les sourds. La langue et la culture sourde sont peu prises en compte et, dans cette perspective, la surdité serait une catégorie purement médicale. Soit elle est placée du côté de la culture, relève du discours socio-anthropologique et ne concerne que les sourds et les sciences sociales, les professionnels de la santé étant mis hors circuit.

Cette catégorisation doit être nuancée et la logique de l'opposition doit être resituée dans son contexte. Tout d'abord, ces catégories ne répondent pas à un savoir objectif sur la surdité qui serait le résultat d'une vérité produite par le discours médical ou le discours anthropologique. La polarité de cette logique est le résultat d'un rapport de savoirs et de pratiques en conflit qui marque un moment capital des luttes sociales et politiques pour la conquête d'une nouvelle place des sourds dans la société. L'ampleur de la médicalisation de la surdité[29] et l'interdiction de la langue des signes dans les institutions des sourds au XIXe siècle ont dû faire face à un discours qui proclamait une autre vérité sur la langue

---

28 Les travaux de Bernard Mottez (1977, 1979) mettent en garde sur les risques de cette négligence.

29 L'entrée de plus en plus précoce des enfants sourds dans les filières de soins (études génétiques pré-natales, dépistage de la surdité à deux jours de vie, implantation cochléaire dans la première année de vie) est un signe de médicalisation de la surdité et de la vie des sourds toujours en expansion depuis deux siècles.

des signes et le statut des sourds dans la société mais qui a parfois négligé le fait que les discours construisent les objets dont on parle (Foucault, 1969 : 49). À force de devoir donner toutes sortes de preuves d'existence (Mottez, 1993 : 93), les sourds ont construit un savoir sur leur langue, sur leur culture, sur leur communauté, sur leur rapport au monde, différent de celui qui s'imposait comme *la* vérité. Dans ce processus de subjectivation, c'est-à-dire d'affirmation et de production d'un savoir sur soi, le principe d'une opposition peut trouver sa justification. Pour dessiner les contours de ce qu'on est, il faut pouvoir se détacher de ce qu'on ne veut pas être. Mais il ne faut pas le faire en oubliant que la surdité est ce qu'on veut ou ce qu'on peut faire d'elle dans le rapport au monde. Car cette logique d'opposition présente un problème d'ordre épistémologique. Ce qui est en jeu, l'opposition à une intention normalisatrice dominante référée à une norme comme seul modèle valable qui prétend que les sourds doivent devenir *des* entendants, risque de tomber dans une autre intention normalisatrice, que les sourds deviennent *comme* les entendants. Le modèle étant fondé sur la norme entendante, ce discours s'exprime par des expressions du genre « les sourds ont une langue *comme* les entendants », « les sourds ont droit à une éducation bilingue *comme* les entendants », « le bilinguisme sourd est *comme* le bilinguisme entendant », « la langue des signes est *comme* la langue orale », « les sourds ont une culture *comme* les entendants l'ont aussi ». Ce qui n'est plus remis ici en question est que l'intelligence des sourds, pas plus que celle des entendants, n'a besoin d'être prouvée[30]. Mais ce qu'on doit encore prouver, à partir de l'appartenance égale des sourds et des entendants à l'univers des hommes, est que l'universalité humaine se joue dans sa capacité à créer une multiplicité de normes qui permette à l'individu de se singulariser. Autrement dit, la langue des signes n'est pas *comme* la langue vocale ni le sourd égal à l'entendant parce qu'il a une langue. Ce serait plutôt l'inverse : c'est parce que sourds et entendants sont égaux qu'ils peuvent développer une langue et une culture qui prennent en compte les singularités vitales et sociales dans le rapport des hommes au monde. Une réflexion croisée sur la perspective biologique et la perspective anthropologique de la surdité doit permettre de reconsidérer la surdité de l'oreille, la langue et la culture sourde dans un rapport indissociable[31].

---

30 Malgré cet accord de principe, l'intelligence des sourds continue à être remise en question, particulièrement par le discours pédagogique. Sur ce sujet, Andrea Benvenuto, « De l'égalité des intelligences à l'anti-pédagogie de la surdité », *Les carnets de La Persagotière*.

31 Bien que cette réflexion n'ait pas encore constitué l'objet des recherches spécifiques en France, les travaux de certains auteurs prennent, dans des degrés différents, la mesure de l'indissociabilité de ce rapport. Outres les travaux de Mottez, voir

C. Une seule catégorisation de la surdité en termes de rapports

Nous pouvons partir alors d'une autre position épistémologique et philosophique (Canguilhem, 1965) en considérant que l'état pathologique n'est pas un échec de l'état normal ni une absence des normes, mais plutôt une nouvelle configuration de l'organisme face aux perturbations du milieu extérieur ou intérieur. Par la mise en place de nouvelles normes, nous pouvons contester la position qui consiste à faire de la surdité une pathologie à soigner. C'est ainsi que la surdité ne peut plus être considérée une maladie en soi, elle peut le devenir comme conséquence des souffrances de l'individu par les perturbations imposées par le milieu. La surdité, en rapport à un milieu hostile pourra être vécue comme un écart et ressentie comme une déficience, et en rapport à un milieu favorable comme une possibilité et ressentie comme l'existence propre de l'individu. Dans cette perspective, la surdité est une configuration perceptive singulière qui peut entraîner la production d'un mode de vie singulier dont la langue et la culture sourde sont partie intégrante.

« La surdité est un rapport », affirme Mottez (1987 : 160) et c'est à partir de ce concept de rapport qu'on doit parler de surdité. Il n'y a pas alors des vies sourdes réussies ou manquées en raison de la surdité. Il y a des vies sourdes réussies ou manquées en raison des types de *rapports* existants entre l'individu et son milieu. Il n'y a pas une norme vitale pour définir la surdité biologique. Pas non plus de norme sociale pour définir la surdité sociologique ou anthropologique. Ce qui compte est le résultat du *rapport*. La surdité est ce que les expériences de vie singulières en relation avec leurs milieux sont capables de faire avec elle.

VI. En guise de conclusion

Pour traiter la question « Qui sont les sourds ? » et mieux saisir la valeur que le concept d'identité prend dans le processus de subjectivation des sourds, nous avons resitué la question de la surdité dans sa dimension politique, pour comprendre comment l'action des normes a favorisé l'émergence de la figure du sourd comme anormal par la mise en place de dispositifs institutionnels, pour montrer qu'elle n'est pas le fruit d'une donnée historique et biologiquement objectivable, mais le résultat d'une construction sociale et politique qui prône la norme comme la règle à laquelle tout vivant doit se référer. D'autre part, l'analyse synthétique des conditions d'émergence des discours et des

---

Cuxac, C., *La Langue des Signes Française. Les voies de l'iconicité* ; Virole, *Psychologie de la surdité* ; Delaporte, *Les sourds c'est comme ça* ; Dagron, *Les silencieux.*

pratiques concernant les sourds a fait ressortir que le concept d'identité sourde ne peut être isolé de son contexte d'émergence. Enfin, nous avons resitué la surdité comme une singularité biologique qui n'a de sens que dans la capacité du vivant à créer des normes, capacité qui s'actualise dans le rapport de l'individu à son milieu.

Nous avons mis en relief l'idée que la surdité comme fait biologique n'a pas de valeur positive ou négative en soi, de la même manière qu'il n'existe pas des milieux sains ou pathologiques en soi. Il n'y a que des surdités placées dans des rapports avec des milieux, rapports qui feront de la surdité une pathologie ou une potentialité. Si on considère la vie comme création de normes et le social comme une multiplicité de modes de vie possibles, l'espace dans lequel ces modes de vie vont se réaliser est balisé par le politique. C'est sur ce terrain que le concept d'identité sourde a toute sa place. Il fonctionne à la fois comme construction et affirmation de soi à l'extérieur et à l'intérieur de la communauté sourde, et comme affirmation d'égalité entre sourds et entendants. Longtemps exclus de l'univers des hommes, les sourds affichent, à partir du concept d'identité sourde, leur appartenance linguistique et culturelle à la communauté des hommes.

Si l'égalité des droits des sourds est une affaire à revendiquer sur le terrain politique, l'égalité du statut humain entre sourds et entendants n'a plus à être démontrée. Mais elle ne doit pas être confondue avec l'uniformité. La définition mottézienne de la surdité comme un rapport ne se limite pas aux rapports sociaux, elle ne s'arrête pas aux données objectives du corps biologique ou du corps social, elle s'ouvre à l'universalité du vivant en ce qu'il a de plus singulier. Penser la surdité comme une différence – culturelle ou physique – fait oublier la dimension relationnelle et chosifie autrui et soi-même. Ne pas penser la surdité comme une singularité qui constitue l'existence propre de l'individu fait oublier qu'entendre est aussi une singularité et que si chaque homme peut se reconnaître dans tous les hommes, l'humanité entière ne peut pas être contenue dans un seul homme.

La singularité est le propre de l'homme et c'est en cela qu'on est des égaux, négliger ce fait dans la construction de l'identité sourde, risque de conduire à des nouvelles formes de déni et d'exclusion[32]. Loin de toute essentialisation et pour ne pas oublier que l'identité est un mode d'existence à construire, l'aphorisme de Bernard Mottez est une

[32] Je fais référence au fait que les sourds sont sourds de l'oreille et à la remarque de Bernard Mottez, « c'est le truc qu'il faut toujours rappeler parce qu'on oublie cela régulièrement, et je trouve que lorsque l'on parle de la langue des signes et autres, comme d'une minorité linguistique [...] on oublie régulièrement qu'ils sont sourds ». (Mottez, 1988 : 291).

formidable réponse à la question « Qui sont les sourds ? » : *des gens comme tout le monde, qui ne sont pas comme tout le monde, ils sont sourds*[33] (Pécaut, 1999 : 240).

Notices bibliographiques

Académie des Sciences (L'), *Rapport du Docteur Deleujeune*, Paris, Delaunay, 1825.

Aristote, *Métaphysique*, Duminil, M.-P. et Jaulin, A. (trad.), Paris, GF Flammarion, 2008, tome I, Livre A, p. 980b.

Aristote, *Politique*, Pellerin, P. (trad.), Paris, GF Flammarion, 1993, I, p. 2, 1253a.

Aristote, *Histoire des animaux*, in Berthier, J. (trad.), Paris, Gallimard, 1994 IV, p. 9, 535a.

Aristote, *Histoire des animaux*, in Berthier, J. (trad.), Paris, Gallimard, 1994 IV, p. 9, 536b.

Benvenuto, A., « *O Surdo e o inaudito. A escuta* de Michel Foucault », in Gondra, J., Kohan, W. (orgs.), *Foucault 80 ans*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006, p. 227-246.

Benvenuto, A., « De l'égalité des intelligences à l'anti-pédagogie de la surdité », in *Les carnets de La Persagotière*. Nantes, publication du Centre Ressources de l'Institut Public La Persagotière, avril 2008, n° 4, p. 1-16.

Bernard, Y., « Approche de la gestualité à l'Institution des sourds-muets de Paris, au XVIIIe et au XIXe siècles », thèse de doctorat en linguistique, Paris, Université Paris V, 1999.

Berthier, F., « Les sourds-muets devant les Tribunaux civils et criminels », in *L'ami des sourds-muets*, tome I, 1838-1839, p. 39.

Briand, J., et Brosson, J.-X., « Manuel complet de Médecine légale », in *De la surdi-Mutité*, Paris, J.-S. Chaudé Libraire Éditeur, 1828, chapitre V, p. 476.

Buton, F., « Les corps saisis par l'État. L'éducation des sourds-muets et des aveugles au XIXe siècle. Contribution à la socio-histoire de l'État (1789-1885) », thèse de doctorat en sciences sociales, Offerlé, M. (dir.), Paris, EHESS, janvier 1999.

Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.

Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1975.

Courtine, J.-J., « Préface », in Martin, E., *Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Édition Jérôme Million, 2002.

Cuxac, C., *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983.

Cuxac, C., *La Langue des Signes Française. Les voies de l'iconicité*, Paris, Ophyrs, 2000.

De Fontenay, E., *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 337.

33 Pécaut, M., « Juifs, sourds, muets et les autres… Dialogue avec Bernard Mottez », in P. Gruson et R. Dulong (dir.), *L'expérience du déni. Bernard Mottez et le monde des sourds en débats*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, p. 240.

De Gérando, J. M., *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, Paris, Méquignon, 1827.

Delaporte, Y., *Les sourds c'est comme ça*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

Dragon, J., *Les silencieux*, Paris, Presse Pluriel, 2008.

Forestier, C., *Banquets des Sourds-Muets, réunis pour fêter les anniversaires de la naissance de l'abbé de l'Épée*, Relation publiée par la Société Centrale des Sourds-Muets de Paris, Paris, Jacques Ledoyen Librairie, 1842, p. 65 ; p. 82-83.

Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 49.

Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Ewald, F. et Fontana, A. (dir.), Paris, Gallimard-Le Seuil, Collection « Hautes Études », 1999, p. 52-53, p. 55, p. 309.

Foucault, M., « Le jeu de Michel Foucault », in *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, repris in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Defert, D. et Ewald, F. (eds.), Paris, Quarto Gallimard, 2001, texte n° 206, p. 299.

Gaillard, H., « Un projet de loi », in *Revue des sourds-muets*, n° 4, août 1907, p. 49 ; p. 50.

Gaillard, H., « Contre la déviation anormaliste », in *Revue des sourds-muets*, n° 12, avril 1909, p. 1177-178.

Gaspard Itard, J. M., *Traité sur les maladies de l'oreille et de l'audition*, Paris, Méquignon-Marvis, 1821.

Geoffroy Saint-Hilaire, E., *Philosophie anatomique des monstruosités humaines*, Paris, J. B. Baillière, 1818.

Geoffroy Saint-Hilaire, I., *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux ou traité de tératologie*, Paris, J. B. Baillière, 1832-1837.

Grisvard-Giard, M.-C., « Les infirmités des sens et l'origine de la connaissance aux dix-septième et XVIIe siècles : le problème des sourds-muets », thèse pour le doctorat de philosophie, sous la direction du Professeur Jean-Claude Beaune, Lyon, Université Lyon III, Faculté de Philosophie, 1995.

Huisman, D., « Foucault », in Huisman, D. (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, repris in *Dits et Écrits II*, texte n° 345, p. 1453.

Karacostas, A., « L'institution des sourds-muets de Paris de 1790-1800. Histoire d'un corps à corps », thèse de doctorat en médecine, Paris, Université Paris V, René Descartes, 1981.

Karacostas, A., « On liquide. L'institution de Paris après les décisions du Congrès de Milan », in Mottez, B. et Markowicz, H. (dir.), *Coup d'œil*, Paris, Centre d'Études des Mouvements sociaux, EHESS, octobre-novembre-décembre 1984, huitième année, n° 43, p. 2-3 ; p. 5-8.

Karacostas, A., « Pièces inédites des archives de l'Institut national des jeunes sourds de Paris », in *Coup d'œil*, avril-mai-juin 1986, n° 45, p. 2-7.

Karacostas, A., « Fragments of Glottophagia : Ferdinand Berthier and the Birth of the Deaf Movement in France », in Fischer, R. et Lane, H. (eds.), *Looking back, A Reader on the History of Deaf Communities and their Sign Languages*, Hamburg, Signum Press, 1993, p. 133-155.

Legent, F., « Les soins médicaux aux sourds-muets en France au XIXe siècle. L'éclosion de l'otologie moderne », in *Liaisons*, CNFEDS, Université de Savoie, Chambéry, n° 10/07, juillet 2004, p. 2-30.

Markovits, F., « L'abbé de l'Épée : du verbe intérieur au langage des gestes », in Karacostas, A. et Couturier, L. (dir.), *Le pouvoir des signes*, Paris, INJS, 1989, p. 34-54.

Markovits, F., « L'enfant, le muet, le sauvage », in Lévy, M. (dir.), *L'enfant, la famille et la Révolution française*, Paris, Olivier Orban, 1990, p. 53-67.

Mottez, B., « L'identité sourde », (1987), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 64, p. 79.

Mottez, B., « Expérience et usage du corps chez les sourds et ceux qui les fréquentent », (1987), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 160.

Mottez, B., « Une langue pas comme les autres », (1988), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 291.

Mottez, B., « Les banquets de Sourds-Muets et la naissance du mouvement sourd », (1989), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 340, p. 345.

Mottez, B., « Les Sourds existent-ils ? », (1993), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 93.

Mottez, B., « Une entreprise de dénomination. Les avatars pour désigner les sourds aux XIXe et XXe siècles », (1996), in Mottez, B., *Les Sourds existent-ils ?*, Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto, Paris, L'Harmattan, 2006.

Pécaut, M., « Juifs, sourds, muets et les autres...Dialogue avec Bernard Mottez », in Gruson, P. et Dulong, R. (dir.), *L'expérience du déni. Bernard Mottez et le monde des sourds en débats*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, p. 240.

Peter, J.-P., « Le Grand Rêve de l'ordre médical, en 1770 et aujourd'hui », in *Guérir pour normaliser*, Paris, Autrement Éditions, n° 4, 1975-1976, p. 183-184.

Platon, *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1998, 422e, p. 151.

Presneau, J.-R., *Signes et Institutions des sourds*, XVIII-XIXe siècles, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1998.

Regnard, A., *Contribution à l'histoire de l'enseignement des sourds-muets*, Paris, Larose, 1902, p. 3.

Sabria, R., « Dénomination et enjeu identitaire. Comment peut-on s'appeler sourd ? », in Madray-Lesigne, F. et Sabria, S. (dir.), *Cahiers de Linguistique sociale*, Dossier « Identités en difficultés », CNRS, Rouen, Université de Rouen, 1993, n° 23, p. 33-50.

Sabria, R., « Dis-moi comment tu m'appelles et je dirai qui tu es », in Bres, J., Delamotte-Legrand, R. *et al.* (eds.), *L'autre en discours*, Dyalang, Praxiling, Rouen, Montpellier, 1998, p. 69-84.

Séguillon, D., « De la gymnastique amorosienne au sport silencieux : le corps du jeune sourd entre orthopédie et intégration ou l'histoire d'une éducation 'à corps et à cri', 1822-1837 », thèse de doctorat en Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives, Université Bordeaux II, 1998, p. 50, p. 69, p. 74.

Sicard, R. A., *Cours d'instruction d'un sourd-muet de naissance*, 2e édition, Paris, Le Clère, 1803, p. VI-VII.

Swain, G., « Une logique d'inclusion : les infirmes du signe », in *Esprit*, 1982, n° 65, p. 73-74.

Triki, F., *La stratégie de l'identité*, Paris, Arcantères Éditions, 1998.

Vial, M., *Un fonds pour l'histoire de l'Éducation spécialisée, Inventaire des Archives de l'enfance « anormale » conservées au Musée national de l'éducation*, Paris, INPR, 1993.

Vial, M., « Enfants 'anormaux'. Les mots à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle », in Stiker, H.-J., Vial, M., Barral, C. (dir.), *Fragments pour une histoire : notions et acteurs*, Paris, CTNERHI-ALTER, 1996, p. 35-77.

Virole, B. (dir.), *Psychologie de la surdité*, Paris, Bruxelles, De Boeck, 2000.

Reconstruction moderne de réseaux de sourds et constructions identitaires[1]

Sophie DALLE-NAZÉBI, Ph.D. et Nathalie LACHANCE, Ph.D.

Sociologue, SCIC WebSourd, pôle Recherche, Développement & Évaluation,
Membre du groupe d'intérêt scientifique M@rsouin,
Rattachée au LISST-CERS, Université Toulouse 2

Anthropologue, professeure associée, Département de service social,
Université de Sherbrooke, Chercheure associée site IRD/CRIR,
Chercheure régulière au CSSS-IUGS

I. Introduction

L'identité et les concepts qui lui sont associés (comme ceux d'identification, d'image de soi, de sentiment d'appartenance, etc.) sont souvent remis en question en raison de leur polysémie, ou parce que leurs définitions deviennent tellement complexes que ces concepts finissent par brouiller ce qu'ils devaient permettre de décrire. Au cœur des interactions, les processus identitaires ne peuvent pourtant être ignorés si l'on veut comprendre les phénomènes sociaux. L'étude des questions identitaires concernant les sourds[2] permet de poser un nouveau

1 Les données québécoises recueillies proviennent d'une recherche postdoctorale qui a été rendue possible grâce à une bourse postdoctorale du FQRSC, à la collaboration de l'IRD/CRIR et du cégep du Vieux Montréal. La recherche menée en terrain français a bénéficié du soutien financier de la Fondation « Cetelem – Éduquer pour entreprendre » et du financement d'un séjour au Québec du CCIFQ.

2 Nous donnons ici au terme « sourd », employé comme nom ou comme adjectif, le sens que ce groupe sociolinguistique utilise lui-même, en France comme au Québec, pour se désigner, et qui peut-être opposé à la notion de « déficient auditif ». Il ne faut pas voir dans cette convention la résurgence d'une définition essentialiste des phénomènes culturels mais, à l'inverse, la volonté de penser le travail de frontière et les logiques d'identification de ces personnes qui se disent et se reconnaissent comme « sourdes » (Barth, 1995). Il s'agit de souligner et de penser la diversité des représentations du monde et des pratiques que masque la notion, administrative et médicale, de population atteinte d'une surdité.

regard sur ces concepts, car les processus de construction individuelle et collective chez les sourds ont comme particularité de se dérouler à l'intérieur d'un cadre politique, économique et scientifique qui ne reconnaît pas leur existence. De plus, les constructions identitaires des sourds reposent sur des critères complexes en transgressant les modalités traditionnelles de transmission familiale, et en s'appuyant sur ce déni d'existence pour se définir elles-mêmes.

Toutes les personnes atteintes de surdité ne se disent ni ne sont reconnues comme sourdes. En d'autres termes, et contrairement aux catégorisations médicales et administratives de nos sociétés, on ne naît pas sourd, on le devient, à travers des parcours et des pratiques spécifiques (Mottez, 1987 ; 1992). Être sourd ne renvoie pas prioritairement à des degrés audiométriques, mais à des savoir-faire, à des croyances, à la pratique d'une langue gestuelle et à l'insertion dans des réseaux sociolinguistiques particuliers. Des personnes ayant une perte auditive légère peuvent se considérer comme sourdes, tandis que des personnes ayant une perte auditive profonde peuvent ne pas s'identifier à cette collectivité. Les dynamiques identitaires sourdes ont ainsi intéressé de nombreux chercheurs (Bacci, 1997 ; Delaporte, 2000 ; Lachance, 1993 ; Mottez, 1987 ; 1992) qui ont tenté de comprendre les événements historiques, idéologiques et économiques ayant permis leur existence, et ont rattaché les constructions identitaires sourdes, pour ce qui concerne les pays occidentaux, au développement des grandes écoles résidentielles spécialisées.

Effectivement, pendant plus d'un siècle, ce sont dans ces établissements que les enfants sourds étaient, dans la majorité des cas, confrontés pour la première fois à d'autres personnes sourdes. Ils découvraient en entrant à l'école, non seulement les apprentissages inscrits au curriculum (l'écriture, la lecture, le catéchisme, et bien souvent à lire sur les lèvres et à parler), mais aussi, tout un milieu de vie, mobilisant une langue gestuelle autour de laquelle s'articulait un ensemble de règles sociales et de conceptions du monde, qui se transmettait par les plus vieux aux plus jeunes (Lachance et Dalle-Nazébi, 2007). C'est donc à l'intérieur de ces écoles résidentielles que les enfants sourds apprenaient non seulement ce que c'est que d'être sourd – et la langue gestuelle qu'ils pratiquent entre eux – mais aussi ce que sont les entendants, et la manière de se comporter avec eux (Delaporte, 2000 ; Mottez, 1992).

La réorganisation profonde du milieu de l'éducation spécialisée au milieu du XXe siècle a bouleversé les repères et structures de ces communautés sourdes, en provoquant notamment l'éclatement de leurs lieux de transmission linguistique et culturelle. Il en a résulté, dans les dernières décennies, une reconstruction des espaces et des processus de

transmission entre sourds qui a modifié les logiques identitaires constituantes du groupe. Considérant que les phénomènes identitaires sont le produit d'interactions, de représentations, mais aussi de pratiques linguistiques et culturelles se jouant concrètement dans des espaces particuliers, ce sont ces nouveaux réseaux et processus de transmission qui nous intéresseront ici.

Les études récentes sur l'identité ont cherché à redynamiser ce concept en s'attardant sur les processus de constructions, de transformations ou de revendications des identités et des appartenances (Dimitrijevic, 2004 ; Thiesse, 1999). La mise en avant du caractère construit et mobile des phénomènes identitaires d'une part, et la focalisation exclusive sur les discours d'autre part, conduisent cependant involontairement à discréditer les pratiques décrites (Cavazza, 2003 ; Hamelin et Wittersheim, 2001). Les phénomènes identitaires peuvent ainsi être abordés de plusieurs façons. S'il faut effectivement prendre au sérieux, sur le terrain, la nature et la diversité des discours sur l'identité (Clifford, 2000), il est cependant salutaire de s'attarder aussi sur les dimensions pragmatiques que sont les lieux de rencontre ou de vie collective, et les modalités pratiques de transmission et d'interactions. Les phénomènes identitaires sont à notre sens le produit d'interactions et de pratiques spécifiques, pétries de représentations, et se jouant dans des espaces particuliers, c'est-à-dire qu'ils relèvent bien de l'observable, quand bien même ils se déclineraient aussi dans un registre symbolique et psychologique. Ces dimensions pragmatiques qui renvoient aux conditions mêmes de rencontre, d'échanges et donc d'existence de collectivités sourdes, sont peu étudiées pour ce qui concerne la situation actuelle. Penser la transformation – et la reconstruction – d'espaces de rencontres et d'une forme de vie collective entre sourds, est pourtant une entrée décisive pour penser à la fois les cadres sociaux et historiques de leurs constructions identitaires individuelles, et les bouleversements et les défis auxquels les membres de ce groupe peuvent être confrontés.

II. Les ressources de cet article

Notre analyse repose sur la mise en commun de recherches ethnographiques et historiques portant sur des collectifs de sourds en France et au Québec. La nature des données est variée, et s'appuie à la fois sur l'analyse de la presse écrite sourde, de publications historiques, d'entretiens ouverts sur des parcours de vie et d'observations en milieux scolaire, associatif et professionnel. Les entretiens réalisés avec des personnes sourdes sur leur parcours de vie ont eu lieu soit directement en langue des signes, soit avec le concours d'un interprète qui traduisait les propos du chercheur et de l'informateur pour l'enregistrement sur bande

audio. Comme la collecte de données par le biais d'un entretien filmé ou avec interprète formalise trop souvent les relations, nous avons mis l'accent, dans les recherches effectuées au Québec comme en France, sur l'observation et les discussions informelles entre ou avec des sourds. Il s'agissait également de ne pas se cantonner à des discours sur la culture ou l'identité et d'aborder aussi ces questions en pratique et en situations (Avanza et Laferté, 2005 ; Brubaker, 2001 ; Lachance, 2006). Les observations ont été réalisées dans les deux cas dans une langue gestuelle, c'est-à-dire en langue des signes française (LSF) pour la France et en langue des signes québécoise (LSQ) pour le Québec[3]. Elles se sont déroulées en milieu scolaire bilingue (écoles primaires, institutions d'enseignements post-secondaires et universitaires, formations professionnelles), dans une entreprise, en milieux associatif et urbain (cafés, théâtres, activités culturelles, etc.), et sur des réseaux internet (sites, blogs vidéos, listes de discussions, etc.). Elles renvoient à un long travail de terrain (de plus de quinze ans) sur Paris et Toulouse pour la France, et sur Montréal et Sherbrooke pour le Québec.

Ce sont de ces recherches, menées de manière indépendante dans ces deux pays, que sont issues nos réflexions sur les nouveaux cadres de vie et de transmission culturelle et linguistique entre sourds. La mise en commun de réflexions issues de différents terrains permet de confronter la réalité sourde à ses propres contextes socio-politiques, ainsi qu'à la réalité d'autres groupes minoritaires. C'est donc dans une démarche comparative (France-Québec) et interdisciplinaire (anthropologie et sociologie), en portant notre regard sur l'importance des espaces et des modalités concrètes de rassemblement, mais aussi des confrontations à cet « Autre » non sourd, que nous analysons ici la nature des transformations des réseaux de sourds et du discours porté sur leurs langues gestuelles. Nous chercherons de la sorte à préciser l'impact de ces changements sur les collectivités et les constructions identitaires de sourds.

---

3 La LSQ est la langue des signes utilisée par la grande majorité des personnes sourdes du Québec et on la retrouve aussi dans certaines régions de l'Ontario. La LSF est pratiquée par les sourds français, et par une partie des sourds de Belgique. Des différences régionales existent en raison du grand nombre d'institutions scolaires en France, mais elles ne perturbent pas les échanges nationaux. Les langues gestuelles étant indépendantes des langues vocales, les langues des signes pratiquées en France, au Québec ou dans d'autres pays francophones comme le Congo, sont des langues différentes, tout comme la langue des signes britanniques est différente de la langue des signes utilisée aux États-Unis (Dalle, 1997 ; Lachance, 2002).

III. Matrice et repères historiques

A. Les lieux et réseaux de rassemblement ou d'une vie collective de sourds

Plusieurs recherches linguistiques et anthropologiques permettent de faire ressortir que lorsque l'entourage entendant de personnes sourdes se montre réceptif à une communication gestuelle (Fusellier-Souza, 2004 ; Yau, 1992), et/ou lorsque celles-ci se rencontrent et se fréquentent (Cuxac, 1983 ; Dalle, 1997 ; 2006 ; Jirou, 2000 ; Lachance, 2007 ; Nyst, 2007 ; Presneau, 1998), elles développent et transmettent une langue des signes particulière. L'histoire et les constructions identitaires de sourds sont ainsi marquées par des récits de rencontres, la nature de leurs rapports avec les entendants, et la présence d'espaces carrefours qu'ils investissent collectivement, conditions d'existence d'une langue et de pratiques culturelles communes. Ces espaces peuvent être des écoles, des églises ou rassemblements religieux, des marchés, etc. Ils peuvent être créés par des entendants dans un mouvement de rejet, de contrôle ou d'assistance vis-à-vis des personnes sourdes, tout comme ils peuvent être investis par les sourds eux-mêmes. Les constructions identitaires des sourds occidentaux, et pour ce qui nous concerne ici, des sourds français et québécois, sont profondément marquées par les établissements scolaires spécialisés.

La première école vouée à l'instruction de masse des sourds au XVIIIe siècle en France fonde son enseignement sur l'apprentissage d'une langue gestuelle et sur une transmission entre pairs des savoirs propres à cette collectivité. Plusieurs des institutions spécialisées qui vont ouvrir par la suite dans les pays occidentaux, comme le Québec, suivront ce modèle d'enseignement. Au cours du XIXe siècle et plus particulièrement dans sa deuxième moitié, les objectifs de l'enseignement des enfants sourds vont cependant se modifier pour devenir de plus une plus une entreprise de réadaptation, destinée à apprendre aux sourds à parler. Les apprentissages scolaires vont devenir, au XXe siècle, dépendants de la capacité à comprendre et à émettre un message oral.

Différents chercheurs (Baynton, 1996 ; Buton, 1999 ; Cuxac, 1983 ; Dalle-Nazébi, 2006 ; Lachance, 2007) ont tenté d'analyser les contextes qui ont favorisé l'effacement d'un enseignement gestuel derrière une instruction exclusivement (pour la France) ou majoritairement (pour le Québec et les États-Unis) orale. Loin de résulter d'un seul facteur, il renvoie aussi bien à des questions techniques et scientifiques concernant les modalités d'enregistrement et de représentation de la parole humaine, qu'aux intérêts socio-économiques et politiques d'un impérialisme de la langue française. Ces différents enjeux s'emboîtent autour

d'une conception vocale, discrète et arbitraire du langage, à laquelle ne correspondent pas les langues des signes. La fin du XIXe siècle est ainsi marquée par une dynamique très particulière où se structurent et se différencient également différentes disciplines des sciences humaines. Ce travail de frontières et les théories évolutionnistes qui marquent cette période conduisent à l'exclusion de toute question sur l'origine des langues, et notamment sur l'historicité des langues gestuelles de sourds (Dalle-Nazébi, 2006 ; Lachance, 2007). La médecine est parallèlement marquée par de nouvelles pratiques ou par de nouveaux dispositifs techniques (analyse acoustique, prothèses auditives, etc.). Le début du XXe siècle est alors caractérisé par la présence de plus en plus grande du corps médical à l'intérieur des écoles de sourds, et par une approche thérapeutique de leur éducation, tandis que les langues des signes disparaissent du domaine d'étude des sciences humaines comme des espaces scolaires spécialisés.

B. Conséquences en termes de statut et de constructions identitaires au début du XXe siècle

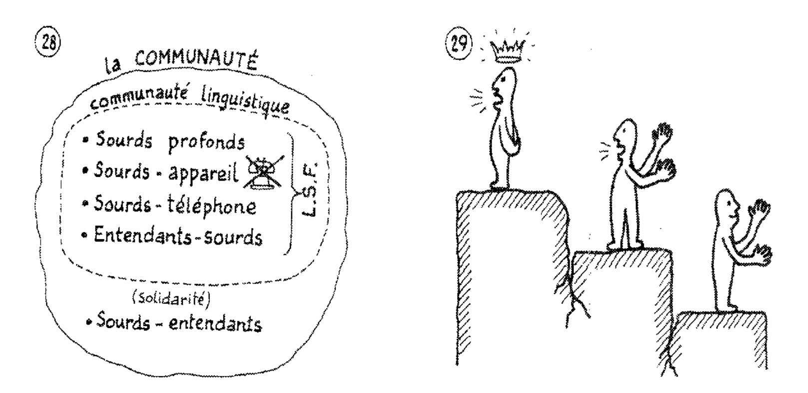
Bien que l'accent soit mis sur l'oralisation dans les écoles, les signes ont continué à être utilisés entre sourds dans les dortoirs et pendant les récréations, les nouveaux élèves les apprenant de leurs pairs plus âgés ou de ceux dont les parents étaient sourds. Ces écoles résidentielles deviennent donc, en France comme au Québec, aussi bien un lieu de transmission souterraine de la langue et de la culture sourde de ces contrées, qu'un lieu de négation de cette vision culturelle de la surdité et de ces pratiques linguistiques. Ceci explique le rapport très ambivalent des sourds vis-à-vis de ces institutions, oscillant entre une forme de fidélité à la « maison mère » et une critique acerbe de cet espace d'oppression, parfois décrit comme une prison qui les a coupés de leur famille biologique, qui les a exclus au lieu de les intégrer[4]. Les constructions identitaires et les réseaux associatifs des sourds qui ont connu ces conditions de scolarisation sont marqués par un clivage très fort entre sourds et entendants, mais aussi entre sourds parlants et sourds locuteurs de langues des signes. « D'un côté, il y a les vrais sourds-parlants, qu'on pourrait appeler : les "sourds-entendants" », explique B. Truffaut, historien sourd français, dans les années 1980.

> Ils ne font pas de signes. Ils considèrent avec une certaine supériorité les autres sourds non-parlants. Parfois même, ils évitent de frayer avec eux. Ils sont gênés si, en public, ils se trouvent avec un sourd-muet qui fait ces « vilains gestes ». Bref, ils représentent l'élite et le croient volontiers ; De

---

[4] Ceci ressort notamment explicitement de nos entretiens sur les parcours de vie de sourds français.

l'autre côté, il y a les sourds-muets, les vrais. Ils considèrent avec une secrète admiration et une certaine envie les sourds-parlants. À ceux-ci tous les honneurs : félicitations, attentions, succès. Eux n'ont rien à faire valoir, ou leurs valeurs cachées ne sont pas reconnues (Truffaut, 1984 : 70 ; 81-82).



C. Ampleur et circonstances d'un changement de repères

Dans les années 1970-1980, l'instruction donnée dans les grandes écoles résidentielles est de plus en plus contestée. Élèves sourds et parents évoquent l'éloignement de la famille, des possibilités limitées de formation – essentiellement axée sur quelques métiers manuels –, ainsi qu'un sentiment d'enfermement ou de coupure avec le reste de la société. Les politiques d'intégration qui sont alors engagées dans différents pays occidentaux débouchent sur des projets de fermeture ou de réorganisation des institutions existantes. Ces transformations institutionnelles se sont faites, en France comme au Québec, dans l'objectif d'une intégration individuelle des enfants sourds, sans langue des signes, dans leur école de quartier (Dalle-Nazébi et Lachance, 2005). La réalité est cependant, comme nous le soulignerons plus loin, beaucoup plus nuancée, mais aussi extrêmement confuse.

Si l'on peut nuancer la thèse d'une disparition de toute éducation spécialisée pour sourds, il est néanmoins certain que ces politiques d'intégration ont, en France comme au Québec, bouleversé profondément et durablement les espaces et repères de vie collective et de transmission entre sourds. Les adolescents sourds québécois ont ainsi connu, au tournant des années 1970-1980, un changement de tutelle brutal – et donc d'interlocuteurs et de lieux de formation – entre des organisations religieuses qui avaient mis en place un enseignement et des services sociaux pour les sourds depuis un siècle, et les administrateurs de l'État, méconnaissant tout de l'histoire et des pratiques de cette population. Ces

jeunes se sont ainsi trouvés scolarisés, en peu de temps, dans des écoles ordinaires où ni leur langue des signes, ni leurs pratiques visuelles n'étaient connues. Les jeunes adultes furent quant à eux privés des services sociaux anciennement offerts par leur école, mais désormais libres de toute initiative collective. Le Québec des années 1980 est alors marqué par une double réaction. Les élèves du secondaire (filles et garçons, désormais rassemblés) se mobilisent tout d'abord pour obtenir un enseignement en LSQ et avoir accès aux études supérieures. C'est la première mobilisation publique de sourds dans ce pays[5]. Ceci favorise la mise en place d'un discours de revendications pour un enseignement en LSQ avec des adultes sourds et le développement de pratiques d'interprétation en LSQ dans les milieux scolaires et universitaires. Les sourds multiplient parallèlement les organisations associatives autonomes, cherchant à recréer des lieux de vie collective (sports, loisirs, presse sourde, relations internationales, vie politique, etc.), et les conditions d'une transmission inter et intra générationnelle (Lachance, 2007).

Ce type d'organisations associatives existait déjà en France, mais la politique d'intégration dans ce pays, pourtant moins rapide qu'au Québec, représente pour de nombreux sourds une situation de crise. Si les institutions spécialisées n'étaient pas ici ouvertes à la langue des signes, elles permettaient néanmoins le rassemblement de ces enfants, et la transmission – informelle – de manières de faire et de dire entre sourds. Le projet d'intégrer ces élèves dans leurs écoles de quartier, de manière individuelle et sans la présence d'adultes sourds, semble annoncer la disparition de toute vie collective et de la LSF elle-même. Dans les années 1970, ce moyen de communication est parallèlement de plus en plus envisagé, par une diversité d'acteurs (sourds, parents, professeurs, orthophonistes, professionnels de la santé mentale, quelques chercheurs de sciences humaines, etc.) comme un recours nécessaire dans l'éducation d'enfants sourds. Ce pays est alors marqué par l'organisation d'un mouvement social associant ces différents acteurs autour d'un projet de société et d'éducation ouvert à la pratique de la langue des signes et porteur d'une image positive de la surdité. Ancré dans un tissu associatif en essor, c'est à l'intérieur de ce mouvement sourd que ces acteurs cherchent à mettre en place de nouvelles modalités de transmission des manières de faire et de dire propres aux sourds. Ils créent en effet de nouveaux espaces de rencontre et de concertation. Les sourds y organisent l'enseignement de la LSF aux enfants sourds ainsi qu'aux

[5] Un documentaire rend compte de ces réflexions et revendications. Intitulé *Surditude*, contraction de surdité et de solitude, il est réalisé par Yves Dion en 1981, et produit par l'office national du film du Canada, en collaboration avec Santé et Bien-être social Canada.

familles, professionnels et chercheurs entendants. Ceux-ci participent à la formation d'instituteurs sourds. L'ensemble de ces acteurs met en place, dans des écoles ordinaires, et à partir de ces ressources associatives, les premières classes bilingues français-LSF dans ce pays (Dalle, 1996 ; 2000 ; Dalle-Nazébi, 2006).

Ces initiatives (qui concernent désormais aussi le secondaire) restent cependant minoritaires et difficiles à mettre en place aujourd'hui (Dalle, 2003), et ce, malgré un décret en 1991 puis une loi en 2005 donnant la légitimité et les assises institutionnelles à de tels projets en France[6]. Au Québec, les réseaux reconstruits impliquent essentiellement des adultes sourds. S'ils parviennent à informer et à se rapprocher de certains adolescents, la plupart des enfants sourds – et notamment les plus jeunes – grandissent à l'écart de toute vie collective de sourds. Nous pouvons ainsi insister sur le fait que si certains espaces et pratiques persistent, les repères traditionnels d'une transmission linguistique et culturelle ont bien été bousculés.

IV. Scolarisation actuelle des enfants sourds et difficultés d'une transmission entre sourds

Les jeunes sourds connaissent aujourd'hui une grande hétérogénéité de situations scolaires et sociales, diversifiant leurs expériences et parcours de vie. C'est là une deuxième rupture avec le vécu de leurs aînés. Il est donc important, pour comprendre les constructions identitaires contemporaines, de s'intéresser à la diversité des situations scolaires, des parcours de vie et des espaces de rencontre. Il est cependant extrêmement difficile de dresser un portrait complet et fiable de la population concernée par la surdité, que ce soit en France ou au Québec, et notamment de préciser les modes de scolarisation et de communication des plus jeunes. L'absence de données statistiques globales, et les incohérences entre les recensements disponibles, sont régulièrement mentionnées dans la plupart des rapports français sur ce sujet. L'objectif des relevés statistiques disponibles n'est par ailleurs pratiquement jamais de

---

[6] On peut ainsi lire dans la loi n° 2005-102 du 11 février 2005, « Art. L. 312-9-1. – La langue des signes française est reconnue comme une langue à part entière. Tout élève concerné doit pouvoir recevoir un enseignement de la langue des signes française. Le Conseil supérieur de l'éducation veille à favoriser son enseignement. Il est tenu régulièrement informé des conditions de son évaluation. Elle peut être choisie comme épreuve optionnelle aux examens et concours, y compris ceux de la formation professionnelle. Sa diffusion dans l'administration est facilitée ». Responsables politiques, parents et intervenants dans le milieu de la surdité, sourds et entendants revendiquent actuellement l'application dans les faits de ce droit inscrit dans le texte : Voir http://appel.lsf.free.fr/. Pour un état des lieux des initiatives actuelles en matière de bilinguisme pour les sourds en France, voir : http://anpes.free.fr/.

décrire la situation et les besoins des personnes sourdes, mais plutôt de dresser le portait de la clientèle et des services d'un ensemble de structures spécialisées ou d'un dispositif d'accompagnement des personnes handicapées. Il n'est alors pas toujours possible de reconstruire des données et une grille d'analyse axées sur les élèves sourds et la diversité de leurs parcours et situations scolaires. Les chiffres publiés dépendent, comme nous allons le voir, du cadre de l'enquête, mais aussi de l'organisation du secteur de l'éducation spécialisée, ainsi que des conceptions que se font les auteurs de la surdité.

A. Une situation française confuse

La scolarisation des enfants sourds dépend en France de structures ou de services relevant historiquement du ministère des affaires sociales, puis également de l'éducation nationale.

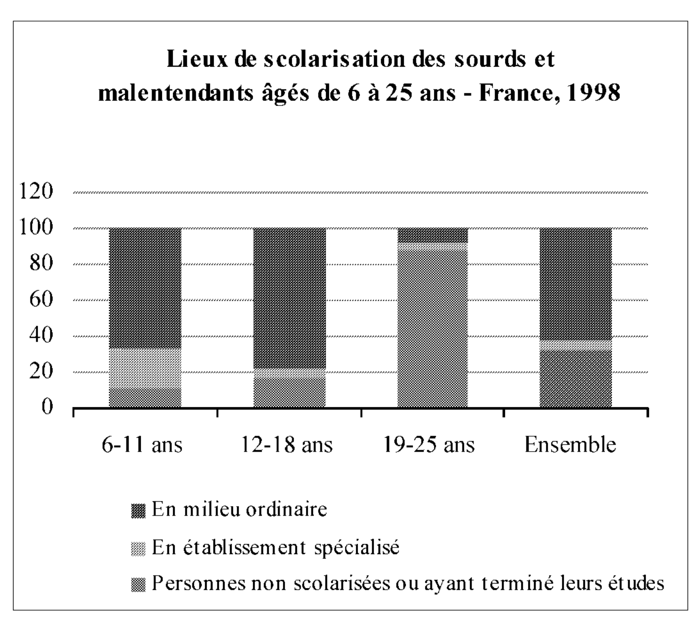
> On compte près de 120 établissements et services sous contrôle du ministère de l'Emploi et de la Solidarité : 4 Instituts Nationaux de Jeunes Sourds (INJS : Paris, Chambéry, Bordeaux et Metz) [...], 5 établissements publics locaux (Saint-Brieuc, Nantes, Rodez, Clermont-Ferrand, Asnières) [...] ; Tous les autres établissements sont privés et gérés par des associations régies par la loi de 1901 (Gillot, 1998 : 80-81).

Les chiffres et la nature des informations recensées varient alors en fonction des tutelles, mais aussi en fonction des autorités territoriales qui transmettent ou publient ces données. Ils dépendent également de la définition de la population sourde. Ainsi, d'après le rapport de D. Gillot, députée, il y aurait 30 000 enfants sourds en âge de scolarisation en France en 1997. D'autres auteurs évoquent 13 000 ou 15 000 élèves (Delaporte, 1998 ; Dalle, 2003), un chiffre qui est celui présenté par D. Gillot (15 000 sourds) comme reflétant le nombre d'enfants en âge de scolarisation, devenus sourds avant l'acquisition du langage. L'écart entre les estimations proposées devient plus important lorsque sont prises en compte des déficiences auditives moins sévères : D. Gillot mentionne, de sources ministérielles, 420 000 jeunes de 0 à 18 ans concernés en 1997 par une surdité légère à moyenne, tandis que l'exploitation de l'enquête Handicap-Inadaptation-Déficience (HID) menée par l'INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) évalue à 222 000 cette population en 1998 pour la tranche d'âge des 6-24 ans (ORS Pays de Loire, 2007).

D'après l'exploitation de l'enquête nationale INSEE-HID concernant l'année 1998 (ORS, 2007), les institutions spécialisées ne concerneraient plus que 6 % des élèves sourds et malentendants (sans distinction), âgés de 6 à 25 ans, soit 16 000 élèves. L'intégration en milieu ordinaire serait donc la norme. Ces élèves peuvent cependant y recevoir

un enseignement spécialisé, notamment à travers le développement de Services d'Éducation Spécialisée et de Soins à Domicile (SESSD). D'après les auteurs de cette analyse, la proportion d'enfants ayant une déficience auditive scolarisés en classe ordinaire d'une part, et sans enseignement spécialisé d'autre part, augmenterait avec l'âge.

Cette analyse ne doit pourtant pas laisser penser que les institutions spécialisées se vident de leurs élèves sourds, et en particulier des plus âgés. Si les publications de la DREES en 2001 et 2004 (Direction de la Recherche, des Études, de l'Évaluation et des Statistiques) montrent une progression très forte du nombre d'établissements et de places dédiées aux polyhandicapés – qui est le public désormais privilégié dans ces lieux – elles n'attestent parallèlement que d'une faible diminution des places attribuées à des sourds de 1987 à 2001. Par ailleurs, et contrairement à ce que laisserait penser l'étude citée précédemment, la population sourde en institutions spécialisées est essentiellement composée d'adolescents. On voit probablement à l'œuvre ici l'incidence de la définition qui est donnée de la surdité, les décalages observés pouvant résulter de la grande hétérogénéité des niveaux de surdité pris en compte dans l'étude HID.



Sources : d'après les données HID-1998 dans (ORS, 2007)

Les points de repères historiques, en matière de statistiques des élèves sourds, s'avèrent par ailleurs largement faussés. Si aucun chiffre

d'intégration d'enfants sourds n'était donné par l'éducation nationale, cela ne signifie pas pour autant qu'ils étaient absents de cet espace scolaire. De même, le nombre des personnes sourdes prises en charge dans des structures spécialisées ne se réduisait pas aux institutions pour sourds. Certains sourds, polyhandicapés, étaient (et sont toujours) accueillis dans d'autres structures. D'autres enfants sourds étaient quant à eux orientés, en raison des conceptions de l'époque des problèmes liés à la surdité, dans des établissements dédiés aux troubles du langage ou encore du comportement. Enfin, des sourds âgés témoignent également de placements en asiles ou hôpitaux psychiatriques[7]... Il est donc possible que la part des jeunes sourds pris en charge dans l'ensemble des établissements médico-sociaux ait effectivement baissé de façon importante, sans que cela n'affecte de manière flagrante les institutions de sourds elles-mêmes.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, il convient cependant de dissocier également aujourd'hui les lieux où sont physiquement accueillis les enfants sourds, des structures dont ils dépendent. Historiquement construit autour d'institutions nationales et régionales, le milieu spécialisé a été développé par des associations sur ce même modèle d'établissements spécialisés. C'est cette logique territoriale qui est en déconstruction. Les institutions spécialisées peuvent suivre aujourd'hui des jeunes partiellement intégrés dans des classes ordinaires. Elles offrent des services délocalisés d'accompagnement spécialisés (SESSD). Plusieurs dispositifs d'intégration concernent spécifiquement les sourds en France : les Services d'Accompagnement Familial et d'Éducation Précoce (SAFEP) sont destinés aux enfants de 0 à 3 ans ; les Services de Soutien à l'Éducation Familiale et à l'Intégration Scolaire (SSEFIS) concernent les enfants sourds de plus de 3 ans. L'intégration de ces enfants peut être individuelle ou collective, dans des classes ordinaires ou particulières, à l'intérieur des écoles de quartier. Les Classes d'Intégration Scolaire en primaire (CLIS 2) et les Unités Pédagogiques d'Intégration en secondaire (UPI 2) permettent, par exemple, de rassembler des élèves sourds au sein des établissements ordinaires.

D'après une étude régionale, en Aquitaine, concernant l'année 2004, les enfants de moins de 11 ans seraient surreprésentés dans ce type de service, tandis que la tendance serait inversée au-delà de cet âge. « Deux facteurs sont probablement à l'origine de cet état de fait » écrivent ses auteurs (CREAHI, 2004 : 54) : tout d'abord « la prise en charge en institution (uniquement possible en Gironde) implique dans de nombreux cas

---

7 On peut se référer par exemple au documentaire de N. Philibert, *Le pays des sourds*, 1992, une co-production de Les films d'ici, La Sept-cinéma, le Centre Européen Cinématographique Rhône-Alpes.

un éloignement géographique important du domicile familial suscitant un refus des parents pour ce type de réponses quand il s'agit de jeunes enfants », ensuite « le maintien en milieu de scolarisation devient nettement plus difficile à mettre en œuvre à partir du collège (enfants de 11 ans et plus) ».

Si l'on observe uniquement la population des élèves sourds scolarisés en milieu ordinaire, dans le cadre d'un SESSD ou non, on constate que l'importance de ces services diminue avec le niveau scolaire. Cela peut cependant être lié à une diminution des besoins comme de l'offre, dernière option qui peut entraîner une intégration sans suivi, mais aussi l'abandon des études, l'orientation vers une structure spécialisée, ou encore, un changement de région.

Par ailleurs, ces services et ces classes de sourds au sein d'établissements ordinaires ne déterminent pas le type d'enseignement et les modes de communication qui seront utilisés. Il existe des CLIS2 ou des UPI2 où l'instruction se fait en LSF. Mais cela reste une situation parmi d'autres, et une situation extrêmement marginale. Les enquêtes que le Centre National d'Étude et de Formation pour l'Enfance Inadaptée[8] et l'Association Nationale des Parents d'Enfants Sourds ont respectivement menées en 1996 sur les choix pédagogiques d'une centaine de structures investies dans l'éducation des sourds, aboutissaient au constat suivant :

5 % des établissements se réclamaient d'une option strictement oraliste.

4 % se réclamaient d'une option bilingue avec enseignement en LSF.

91 % associaient l'oralisme à la pratique de la LSF, ou aux différentes formes de codes gestuels que sont le français signé[9] ou le LPC.

D'autre part, 15 % avaient au moins un enseignant sourd et 30 % employaient un ou deux interprètes[10]. Cet état des lieux, qui ne semble pas profondément modifié aujourd'hui, montre d'une part que la liberté de choix entre une éducation en langue des signes ou en français n'existe pas véritablement en France, mais aussi qu'un flou considérable prévaut concernant la notion de bilinguisme, et les modalités de communication avec les élèves sourds.

---

8 Il s'appelle aujourd'hui l'Institut National Supérieur de formation et de recherche pour l'Éducation des jeunes Handicapés et les Enseignements Adaptés (INS HEA et non plus CNEFEI).

9 Le français signé est un code gestuel représentant la syntaxe et la grammaire du français en signe. Il n'est pas une langue et n'est pas utilisé par les adultes sourds entre eux pour communiquer.

10 Voir la rubrique « scolarité en LSF » du site http://anpes.free.fr/.

L'analyse des situations régionales, comme celle que nous avons évoquée plus haut, permet de mettre en évidence cette diversité des modes de communication de ces enfants, mais aussi celle du statut des intervenants. Un accompagnement ou un enseignement spécialisé n'est identifié, dans les statistiques institutionnelles, qu'en fonction de la présence ou de l'absence de SESSD. Il apparaît pourtant, dans le détail des enquêtes régionales, une hétérogénéité d'intervenants possibles, pouvant dépendre de services de soins et d'éducation spécialisée, mais aussi de services d'aide à la personne, ou encore de professions libérales. Citons ainsi pêle-mêle les auxiliaires de vie scolaire (AVS), les professeurs détenant un diplôme d'éducation spécialisée et les éducateurs scolaires, pouvant être sourds ou entendants, ainsi que les interprètes LSF-Français, les codeurs LPC, les preneurs de notes, les orthophonistes, les interfaces de communication, etc. Le développement d'associations ou de petites entreprises dédiées aux personnes sourdes, insérées dans un réseau urbain et offrant leurs services à l'intérieur comme à l'extérieur du milieu scolaire ordinaire, transforme aujourd'hui radicalement le milieu et les services dits spécialisés.

Cette réorganisation récente de l'éducation des enfants handicapés en France ne brouille pas seulement les repères d'un réseau de sourds, mais aussi ceux des administrateurs et observateurs de l'éducation spécialisée. Elle a pour caractéristique principale d'investir l'espace public et de se reconstruire à partir de réseaux, et non plus à travers des territoires « clos » comme pouvaient l'être les institutions spécialisées. C'est vraisemblablement au Québec que cette tendance est la plus marquée.

B. Une dispersion québécoise des élèves sourds

La situation québécoise souffre de l'absence de données statistiques globales sur la scolarisation des jeunes sourds, qui rend très difficile la présentation d'un portrait d'ensemble et, tout comme pour la France, les chiffres et la nature des informations varient en fonction des autorités territoriales et des définitions de la population sourde. Comme nous l'avons déjà évoqué, le transfert rapide de tutelle entre les congrégations religieuses et le ministère de l'Éducation a changé de manière plus drastique dans cette province les espaces et les pratiques d'instruction des jeunes sourds. Ce sont les commissions scolaires qui reçoivent désormais, pour chacune des régions, le mandat d'offrir des services aux élèves sourds à l'intérieur de la « politique relative à l'organisation des services éducatifs aux élèves handicapés et aux élèves en difficulté d'adaptation ou d'apprentissage ». Mais cette politique définit de grands principes pouvant s'appliquer à l'ensemble des enfants, et ne se prononce pas sur les modalités ou les stratégies éducatives à mettre en œuvre. Ainsi, selon les régions, des écoles vont recourir à la LSQ ou au

français signé, à une éducation strictement orale, ou encore à une éducation orale mobilisant différents systèmes de communication en gestes. La majorité des enfants sourds est instruite aujourd'hui en école régulière sans contact avec la LSQ. Le Québec est cependant également caractérisé par la possibilité, pour les élèves sourds, de disposer des services d'un interprète en LSQ, ou d'un intervenant utilisant une forme de communication gestuelle (pidgin), ou apportant une aide à la compréhension de messages oraux. Des enfants sourds intégrés individuellement dans leur école de quartier, au primaire ou au secondaire, peuvent donc avoir, via leur commission scolaire, un interprète français – LSQ qui les accompagne pendant leur scolarité. Cette situation, tout à fait originale au regard de la situation française par exemple, reste cependant paradoxale. Effectivement, d'après des intervenants du milieu de la surdité en Estrie rencontrés durant l'année scolaire 2003-2004, sur une soixantaine d'élèves ayant une perte auditive suivis dans les quatre commissions scolaires de la région, moins d'une vingtaine d'entre eux bénéficiaient de service d'interprétation[11] dont seulement trois en LSQ, les autres enfants recevant ces services en pidgin ou en oral[12]. Les enfants sourds, restant isolés de leurs pairs et de leurs aînés, ignorent généralement la LSQ ainsi que l'existence de rassemblements et de loisirs entre jeunes sourds. Les « interprètes oraux » (désignation québécoise des intervenants facilitant les échanges en français parlé) et les interprètes en LSQ sont alors susceptibles de jouer, ici plus qu'ailleurs, des rôles de médiateurs culturels et de référents dans l'apprentissage de la langue des signes. Comme l'attestent plusieurs entretiens et observations dans les milieux scolaire et associatif, ce sont bien souvent ces intervenants qui incitent ces élèves sourds à participer aux activités collectives de leurs pairs. Si la LSQ est ainsi rarement la langue de travail et souvent peu enseignée de manière formelle, elle continue cependant de se pratiquer et de se transmettre entre adolescents. La découverte et l'apprentissage de la langue des signes se fait néanmoins plus tardivement qu'autrefois.

Il se maintient au Québec quelques espaces d'éducation spécialisée, où la LSQ peut être introduite par des professeurs sourds, ou par des intervenants sourds sur une base plus ponctuelle. Pour le niveau

---

[11] Au Québec, on utilise le terme d'interprète quelle que soit la modalité utilisée (LSQ ou oral). En France, le terme le plus approprié pour définir les services offerts auprès des sourds communiquant oralement serait : « aide à la communication ».

[12] Ces informations ont été recueillies lors d'un terrain dont les objectifs étaient de tenter de pallier le manque de statistiques par la collecte d'informations sur la clientèle des milieux scolaires à Montréal et en Estrie, des centres de réadaptation et des associations de sourds en Estrie.

primaire, il existe trois[13] établissements entièrement dédiés à l'instruction d'enfants sourds. Le premier, situé à Montréal, est l'école Gadbois. Y sont accueillis des enfants de 4 à 12 ans ayant une déficience auditive et présentant des troubles de la communication et du langage et/ou des handicaps associés à leur surdité. C'est dans cette école spécialisée qu'une expérimentation de classe bilingue français-LSQ a été menée de 1998 à 2005 (Lachance, 2001a ; b), pour aboutir à sa reconnaissance récente, par le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, comme un modèle de services pour l'éducation des enfants sourds gestuels[14]. Le mandat supra-régional de cette école lui permet d'accueillir des enfants de tout l'ouest de la province, mais pour le moment un seul enfant est placé en famille d'accueil dans la région montréalaise pour permettre sa scolarisation en milieu gestuel. À Québec, l'école Joseph Paquin a un mandat identique à celui de l'école Gadbois, mais cet établissement a fait le choix d'utiliser le français signé comme support d'apprentissage plutôt que la LSQ. Enfin, une troisième structure spécialisée, également localisée à Québec, est une école privée prônant une instruction exclusivement oraliste. Les autres espaces spécialisés de ce niveau scolaire sont, comme pour les CLIS2 françaises, des classes de sourds au sein d'établissements ordinaires[15]. Il s'agit cependant de classes axées sur les apprentissages oraux, dont l'objectif est de faciliter l'intégration totale en école de quartier et d'où la LSQ est absente. Ce type de classe est dans un seul cas de figure le lieu d'un enseignement en LSQ (et, semble-t-il le seul équivalent des classes bilingues françaises par son projet et son environnement). Il s'agit d'une classe de sourds créée dans une école primaire ordinaire à Terrebonne. Elle est historiquement issue d'un premier projet d'école primaire bilingue privée pour sourds. Ce « collège des sourds » a été créé en 1998 à Québec – par des sourds – puis fermé au début des années 2000, au profit de l'ouverture d'une classe de sourds au sein d'une école primaire ordinaire de Montréal. Compte tenu de l'offre déjà présente dans cette ville, la direction régionale du ministère de l'Éducation a mandaté l'école Esther-Blondin, à Terrebonne, pour la mise en place en 2001-2002 d'un service régional

---

13 Nous nous référons uniquement ici à la clientèle francophone. Il existe d'autres écoles pour les élèves de familles anglophones. De même, nous nous focalisons sur la province du Québec et ne citons pas ici les établissements, comme le Centre Jules Léger à Ottawa, proposant un enseignement en LSQ pour d'autres régions du Canada.

14 http://www.csdm.qc.ca/Gadbois/bilinguisme/recherche.shtml?section=Bilinguisme.

15 Trois écoles ont par exemple créé ce type de classes dans la région du Montréal métropolitain : l'école St Enfant Jésus à Montréal, l'école J. Jean Joubert sur la rive nord (à Laval) et l'école St Judes (à Longueuil).

d'enseignement bilingue (français-LSQ). Il s'adresse aux élèves provenant des cinq commissions scolaires de la Rive-Nord de Montréal.

Pour le niveau secondaire, il n'existe pas d'établissement entièrement dédié aux élèves sourds. Les polyvalentes Lucien Pagé à Montréal et Charlesbourg à Québec possèdent cependant un secteur sourd. Elles accueillent des élèves sourds de 12 à 21 ans, dans des classes particulières, au sein de leur établissement. Ces polyvalentes proposent également une scolarisation en intégration totale ou partielle d'élèves sourds dans des classes d'entendants. Elles ont cependant la particularité d'impliquer des enseignants et des éducateurs sourds. Si les modes de communication restent diversifiés dans ces espaces, la transmission de la LSQ et des manières de faire[16] associées implique cependant ici des adultes sourds. Ce dernier type d'espace spécialisé correspond donc aux UPI2 françaises, avec cependant des effectifs plus conséquents et, dans les deux cas cités, la présence de sourds adultes et de la LSQ dans l'enseignement (ce qui n'est pas automatique dans les UPI2).

Ces deux polyvalentes ont un mandat supra-régional leur permettant de couvrir l'ensemble de la province. Des dispositifs d'hébergement en familles d'accueil ont alors été organisés pour accueillir ces élèves. Cependant, pour l'année scolaire 2007-2008, seulement deux enfants du secondaire (plus un de niveau primaire) profitent de ce service pour l'ouest de la province[17], ce qui mène à penser que la grande majorité des enfants sont maintenus en région pour leur scolarisation, même s'il ne leur est rien proposé d'autre qu'une intégration individuelle.

Ces différents espaces spécialisés restent isolés. Pour la majorité des enfants sourds, la rencontre avec la LSQ ou avec des membres des collectivités sourdes se fait de manière tardive, par des voies très diversifiées. L'expérience d'une intégration individuelle sans suivi marque les nouvelles générations, comme l'illustre l'analyse de l'origine scolaire des élèves sourds de 2004-2005 accédant aux études post-secondaires dans l'Ouest du Québec. Cet exemple montre par ailleurs qu'en poursuivant leurs études au niveau post-secondaire, ces jeunes

---

16 Nous utilisons l'expression « manières de faire » pour faire référence aux pratiques et comportements, tout comme nous utilisons dans d'autres écrits l'expression « manières de penser » pour faire référence aux idéologies et à la représentation du monde et à l'expression « manières d'être » pour faire référence à l'identité. Dans le cadre plus spécifique de cet article, on évoque ici les manières de faire, culturelles, associées à la pratique d'une langue (gestion des tours de parole, règles de politesse et de présentation, manières de congédier quelqu'un, etc.), et notamment d'une langue visuo-gestuelle (discussion en cercle, en aparté, avec une main occupée, manières de s'appeler à distance, etc.).

17 Nous n'avons malheureusement réussi à accéder à aucun chiffre pour les enfants de l'est de la province qui sont accueillis à la polyvalente de Charlesbourg.

sourds sont aussi plus nombreux à utiliser la LSQ ou une forme gestuelle de communication (pidgin). Effectivement, alors que 48 % ont suivi une scolarisation à l'aide de signes durant leurs études de niveau secondaire, 91 % de ces mêmes élèves, recourent pendant leurs études collégiales à des interprètes soit LSQ soit pidgin.

C. Une transformation des espaces diversifiant les parcours : une seconde rupture

Au vu des données exposées, nous pouvons dire que les nouvelles générations de sourds, en France comme au Québec, sont marquées par l'investissement massif de l'espace scolaire ordinaire. Il est cependant plus souvent individuel et sans suivi spécialisé au Québec qu'en France. Les jeunes Québécois sont alors plus nombreux à apprendre la LSQ tardivement, même si cette question des modalités de transmission de la langue des signes se pose aussi en France, et ceci même dans un contexte de démocratisation de cette langue[18]. Nos données issues d'entretiens sur des parcours de vie, et d'observations dans l'enseignement du secondaire et la formation professionnelle, montrent par ailleurs que les élèves sourds de ces deux pays expérimentent souvent plusieurs types de structures et de suivis. Cette diversité de parcours est un autre point de fracture avec les générations antérieures.

Ces transformations bousculent ainsi profondément les pratiques de transmission et les repères propres aux sourds. Lors d'une recherche post-doctorale ayant lieu au Québec de 2003 à 2006, sur les nouveaux réseaux de transmission de la LSQ et de la culture sourde, des données statistiques divergentes ont été rassemblées concernant le nombre de personnes sourdes gestuelles qui utilisaient les services à la fois d'un centre de réadaptation et des milieux scolaires post-secondaires dans la même région. Effectivement, si le milieu de la réadaptation disait n'avoir que 20 % de sa clientèle qui était gestuelle, le milieu scolaire évaluait à l'inverse à 80 % la population qui avait recours à des services en LSQ. Ceci nous a amenés à approfondir les critères de catégorisation entre qui était sourd et qui ne l'était pas. Il s'est avéré que le milieu de la réadaptation avait tendance à catégoriser comme oraliste toute personne qui avait eu un parcours scolaire en intégration et qui utilisait le mode oral pour communiquer avec des entendants, même si cette personne sourde fréquentait la collectivité sourde et communiquait aussi par le

[18] Selon l'exploitation de l'enquête HID déjà citée (ORS, 2007 : 78), environ 119 000 personnes utiliseraient la LSF en 1998 en France métropolitaine, parmi lesquelles 44 000 personnes concernées par une déficience auditive et 75 000 personnes n'ayant pas déclaré de surdité. Cette enquête fait également état de 47 000 personnes concernées par une surdité, estimant avoir besoin d'apprendre et de pratiquer cette langue.

biais de la LSQ avec d'autres personnes sourdes. Pourtant, le parcours scolaire en intégration n'est plus synonyme aujourd'hui d'exclusion de la collectivité sourde, et les critères culturels des sourds pour délimiter qui est sourd et qui ne l'est pas, reposent non pas sur une incapacité à utiliser le mode oral, mais sur la capacité à utiliser les langues des signes en respectant les règles de communication propres à cette culture. Ainsi, la mise en place de critères de catégorisation qui reposent principalement sur la capacité à utiliser le mode oral, sur le parcours scolaire et sur certains aspects médicaux (ports des prothèses, utilisation d'un implant cochléaire) a pour conséquence une minorisation statistique, trompeuse, des populations sourdes, conduisant à préconiser la réduction des services en LSQ dans les services publics. L'absence ou les incohérences des recensements, ainsi que les décalages dans la manière de définir la population étudiée, qui concernent autant la France que le Québec, ne font alors que renforcer les inquiétudes. De nombreux sourds et parents d'enfants sourds ont en effet le sentiment que personne ne sait véritablement où se trouve une bonne partie des jeunes sourds, ni quels types d'enseignement ils reçoivent – ou voudraient recevoir. Gaston Forgues s'insurge ainsi en juin 2002, dans le bulletin d'information de la Fondation des Sourds du Québec qu'il préside alors (numéro 3 : 2) :

> Pourquoi faut-il toujours que chaque fois que nous discutions de la nécessité d'avoir des écoles dans la langue des signes québécoise, on nous jette à la figure que seulement environ 400 gestuels étudient en signes comparativement à 1 200 oralistes ? Bien sûr, il ne peut en être autrement puisque les gestuels n'ont pas d'école. De plus, combien d'oralistes étudieraient dans la langue des signes québécoise si ces écoles existaient ? Nous rencontrons continuellement des Sourds obligés d'étudier en oraliste, nous disant qu'ils préféreraient étudier en signes. Réalisons donc que même oralistes ou gestuels, ces personnes sont avant tout des Sourds.

Le sentiment qui prévaut pour beaucoup de sourds en France comme au Québec est alors celui d'une dispersion et d'un isolement – subi – des jeunes sourds, perdant tout contact avec leurs pairs et leurs aînés. Il n'existe, par ailleurs, aucune synthèse sur les conditions de scolarisation des enfants sourds, en institution comme en intégration, et notamment sur les modalités d'utilisation de la langue des signes dans leur enseignement. « Je marche sur un volcan », écrivait l'abbé Daras en 1853 (Daras, 2002a : 302-303) devant la profusion des pratiques et discours concernant la langue des signes ;

> Je vois aux prises une foule de systèmes ; j'entends parler de signes méthodiques et de signes naturels. Ici le langage des signes est porté aux nues, là il est foudroyé de l'anathème [...] ; telle école demande la fusion, telle autre la repousse : les uns ne s'accordent que sur les types essentiels, les autres

diffèrent sur le point de départ lui-même ; tous se perdent dans le dédale des signes secondaires.

Ce discours, qui décrit la situation française du milieu du XIXe siècle, période également marquée par des efforts de synthèse statistique et de contrôle pédagogique, mais aussi par la volonté de mettre en place – comme aujourd'hui – un dépistage et une prise en charge précoce de la surdité (Dalle-Nazébi, 2006), pourrait être rapporté aux usages actuels français et québécois des notions de bilinguisme et d'intégration, notions désormais galvaudées et vides de sens en raison de la réalité multiple à laquelle elles renvoient.

V. Pratiques et repères de sourds dans un monde pluriel

La situation que nous venons de décrire nous permet d'insister sur la diversité des espaces et des parcours scolaires des jeunes sourds qui vont alors revendiquer une identité clairement inscrite dans un monde et des références pluriels. Deux phénomènes, décisifs dans les constructions identitaires des nouvelles générations de sourds, accompagnent cette transformation de leurs expériences de vie et de scolarisation. Le premier renvoie à l'investissement massif et inédit de l'espace public par les sourds et leurs langues des signes. Concrètement cela conduit, d'une part, à une meilleure connaissance des pratiques culturelles des sourds par leurs concitoyens entendants, et d'autre part, à l'implication des premiers dans les réseaux politiques et culturels des seconds, que ce soit à l'échelle nationale ou internationale. Le deuxième phénomène que nous voudrions souligner concerne les réponses que proposent des adultes sourds, mais aussi des plus jeunes déjà initiés à des langues des signes et aux manières de faire entre sourds, pour recréer des réseaux d'entraide et de transmission linguistique et culturelle entre pairs.

A. Investissement inédit de l'espace public et diversification des réseaux de sourds

Les mobilisations françaises et québécoises des années 1980, en faveur d'une éducation en langue des signes, ont permis des rencontres et des apprentissages croisés entre une diversité d'acteurs : adultes sourds, parents entendants, professionnels de l'éducation spécialisée, artistes, chercheurs de sciences humaines et sociales, etc. Ce brassage et ces initiations réciproques aux repères et manières de voir différentes ont créé les conditions actuelles d'un investissement massif des espaces publics par les sourds. Trois dynamiques sont ici à l'œuvre.

La première concerne les représentations de la surdité et des langues des signes. D'abord entaché du sceau de l'anormalité, et donc de la

honte, le fait d'être sourd et de pratiquer une langue visuo-gestuelle est désormais publiquement présenté comme relevant d'une différence culturelle, dont il est possible d'être fier (Dalle-Nazébi, 2006 ; Lachance, 2007). Les cafés, cinémas et autres lieux publics deviennent alors des lieux de rencontres en langue des signes entre sourds. Ceux-ci investissent également de manière aujourd'hui indubitable la technologie internet, notamment MSN – véritable carrefour de média – et l'univers – visuel et réticulaire – des blogs vidéos (Dalle-Nazébi, 2005 ; Dalle-Nazébi et Lachance, 2008). Enfin, les sourds affichent plus clairement aujourd'hui leur volonté de participation à la vie politique de leur pays, en exigeant la traduction de débats ou en prenant part aux représentations politiques[19].

La seconde dynamique concerne les relations interculturelles entre sourds et entendants. Des espaces et des pratiques hybrident émergent. Ainsi, ce ne sont plus seulement des groupes de sourds qui fréquentent ostensiblement les cafés, théâtres et cinémas, mais ce sont ces lieux eux-mêmes qui parfois se transforment en espaces bilingues. La France et le Québec sont tous deux marqués aujourd'hui par l'essor de cafés-signes ou de rendez-vous réguliers entre sourds et entendants dans des brasseries ou des émissions télévisées. Les administrations, les hôpitaux mais aussi les entreprises commencent à proposer leurs services en français comme en langues des signes (compagnies d'assurance, boutiques de couture, de vente de voitures, fleuristes, etc.), tandis qu'apparaissent les premières publicités dans ces langues gestuelles[20]. L'investissement des espaces publics par les sourds a également permis une meilleure visibilité des artistes silencieux. Leurs théâtres, poésies, peintures, sculptures et performances vidéographiques, restreints jusque dans les années

---

19 Si les années 1980 et 1990 voient naître diverses organisations politiques de sourds, chargées de défendre leurs droits (pour la France : Fédération Nationale des Sourds de France ; Deux Langues pour Une Éducation ; La Ligue des Droits du Sourd ; Sourds en Colère ; pour le Québec : Association des Sourds du Montréal Métropolitain, Regroupement des organismes de Sourds du Québec), la période plus contemporaine est marquée par l'implication de groupes de sourds dans des mouvements plus larges comme le Parti socialiste (section des sourds et malentendants socialistes : http://socialistesourds.canalblog.com/), par la participation à la politique nationale avec par exemple la création d'un parti politique Option Sourde au Québec, ou par l'organisation de groupes de femmes (en France : Femmes Sourdes Citoyennes et Solidaires : http://fscs.asso.free.fr/bienvenue.php ; au Québec : la Maison des femmes sourdes).

20 http://www.diolocouture.com/ et http://www.macifsourds.com/conseil.php, Unité d'accueil et de soins en LSF en France http://www.sante-sourd-lsf.org/france-sante-urdite-lsf.htm. Au Québec, le droit d'avoir un interprète lors de soins médicaux est désormais acquis. Dans le système légal de cette province et les services gouvernementaux au fédéral, il y a obligation, de par la loi, de fournir des services en LS pour toute personne sourde qui le réclame.

1970-1980 à une diffusion interne à la collectivité, touchent désormais un public d'entendants. Des compagnies mixtes voient le jour, tandis que se développe une diversité de dialogues interculturels artistiques via l'introduction de la musique dans le théâtre des sourds, la mise en scène en langues des signes de pièces écrites par des entendants, la collaboration de conteurs sourds et entendants, ou la traduction de chansons et de concerts, mais aussi des groupes de percussions ou de danse composés de sourds, et des chansons ou slams en langues des signes[21]. Ces développements s'appuient sur l'organisation de nouveaux corps professionnels, comme celui des interprètes français-langues des signes, ou des professeurs sourds de langues des signes. C'est par ailleurs dès la fin des années 1980 que s'organisent, en France comme au Québec, des centres de recherche et d'enseignement sur les langues des signes et les pratiques de sourds, ces derniers participant de manière décisive à ces activités scientifiques (Dalle-Nazébi, 2006 ; 2007 ; 2008).

La troisième dynamique concerne la diversification des réseaux de sourds. Nous pouvons en effet distinguer différents espaces de rencontres et d'échanges entre sourds. Les structures associatives régionales se sont tout d'abord non seulement maintenues, mais diversifiées. À côté des rencontres sportives et de loisirs, ont été développées de nombreuses activités culturelles, linguistiques et politiques. Ce dynamisme se retrouve dans les rassemblements internationaux traditionnels de sourds. Ils se structurent autour de différentes sections intra-générationnelles représentant les jeunes, les adultes et les seniors sourds de nombreux pays (les fédérations nationales de sourds pouvant être organisées, comme en France, sur ce même principe). Ces sections, et notamment celles des jeunes, organisent des camps d'adolescents et de

---

21 À titre d'exemples, voir les activités des associations françaises Chandanse (troupe mur du son) et Acts31 (http://www.chandanse-sourds.org/Clip2.html et http://www.acts31.fr/cms/ dont http://www.ethop.fr/playback/film/index.html) et les initiatives québécoises comme la galerie-atelier Aux Sous-Entendues ou la Société Québécoise des Sourds qui encourage des activités visant la créativité et la participation dans les arts (http://www.ccsdeaf.com/scqs/profil.html). Voir également le Festival Clin d'Œil http://www.cinesourds.fr/2005/article.php3?id_article=6, deux reportages de L'œil et la main « Camille et Isabelle, à deux voix », http://www.france5.fr/œil-et-main/archives/26832589-fr.php, « Les voix invisibles », http://www.france5.fr/œil-et-main/archives/25145985-fr.php, ou Contes en LS et français oral http://www.artnshow.com/cv/?cyfgaxh, ainsi que la série de contes pour enfants produites par l'IRD au Québec : « Trois petits contes en LSQ » ; « Boucles d'or et les trois ours » ; « sept mini contes en LSQ », et la vidéo souvenir du 14e congrès de la Fédération Mondiale des Sourds « Poésie de la vie à travers les yeux d'un ange » créé et interprété par P.Witcher et É. Jalbert, et accompagné d'un groupe de tam-tam formé de femmes sourdes (réalisé par É.Jalbert).

jeunes adultes issus de différents pays[22], des colloques plus politiques d'entraide, et différentes activités de loisirs (sports, arts, etc.). D'autres réseaux, de création plus récente, traversent ces premiers espaces de rencontres, en rassemblant certains sourds autour de pratiques religieuses, de l'homosexualité, de projets humanitaires ou de la lutte contre le sida. De manière plus inédite, on assiste à la participation de sourds, en petits groupes, à des mouvements idéologiques plus larges comme des organisations féministes, écologiques ou altermondialistes, ou des partis politiques existants. Ce dernier phénomène, décisif dans les expériences sociales et les constructions identitaires des plus jeunes, est directement lié aux deux dynamiques décrites précédemment. Les jeunes sourds trouvent, dans ces derniers réseaux, mais aussi à travers les pièces de théâtre et les chansons contemporaines traduites en langues des signes, ou encore la littérature et le cinéma pour enfants, de nouvelles ressources pour penser leur situation et leur rapport aux autres[23]. Ils découvrent également, comme leurs aînés avec le mouvement noir américain ou la mobilisation des personnes touchées par le sida, de nouvelles formes d'action collective. Ils participent aux mouvements altermondialistes, créent des organisations de type humanitaire entre sourds de différents pays, ou des réseaux plus politiques de formation et de soutien à la gestion d'associations, l'organisation de voyages ou la création de projets internationaux entre jeunes (comme « Frontrunners »)[24].

---

22 Se reporter aux reportages (écrits et vidéos) proposés par *Websourd* en 2005 « Actualités Juniors » http://websourd.org/~mediav0/rubrique.php3?id_rubrique=64 sur ce type de rencontres entre jeunes sourds de différents pays.

23 La littérature et le cinéma offrent depuis de nombreuses années des possibilités de projection pour les enfants sourds issus de familles entendantes, comme l'histoire du vilain petit canard ou celle de Grincheux, rejetés en raison de leur différence. Ces ressources se diversifient aujourd'hui. Ainsi, nous avons constaté en France que de jeunes sourds ont rapproché leur situation de celles de jeunes issus de familles immigrées, après la traduction de chansons contemporaines. Au Québec, un phénomène semblable a été constaté lorsque des adolescents sourds ont repris l'histoire d'Harry Potter pour la situer dans le contexte de la culture sourde. Harry Potter, dans cette version, est un enfant sourd qui découvre un jour sa surdité et le fait qu'il appartient à une communauté qui a ses propres valeurs et ses propres règles (propos recueillis auprès de jeunes sourds).

24 Concernant la participation à des réseaux altermondialistes voir http://www.passerellesud.org/article.php3?id_article=125), ou à des actions humanitaires envers d'autres sourds : Comité Tiers Monde Sourd : http://ctms1.free.fr/). Concernant des réseaux spécifiquement de jeunes, voir Frontrunners : http://www.frontrunners.dk/ exposant « A Deaf International Youth Leadership Training Programme – with focus on International Project Management ». Ce réseau international de jeunes adultes sourds soutient également une réflexion sur l'avenir de la collectivité sur la scène internationale. Voir par exemple les réflexions sur les recherches génétiques « Are we the last generation ? » http://fr2.frontrunners.dk/visualmedia/genetics.html ou « Stop

Dans ce contexte, les constructions identitaires des jeunes générations de sourds sont marquées aujourd'hui par une diversité de repères et d'affiliation – mais aussi par une initiation à différentes langues des signes – une diversité qui n'est pas sans créer des décalages, voire des incompréhensions, avec les générations précédentes. La description que nous venons de faire de la vitalité et de la densification de ces réseaux semble ainsi trancher avec l'analyse plus pessimiste des conditions de scolarisation et de transmission linguistique et culturelle des plus jeunes. Le développement et la diversification des rassemblements et activités de sourds, sans précédent dans l'histoire, ne résolvent cependant pas totalement la question de savoir par quelles personnes, quels parcours ou quelles structures, les enfants sourds – de parents entendants – vont fréquenter ces réseaux, ni à quel âge ils vont le faire.

B. Pratiques actuelles de réorganisation d'une transmission entre sourds

Cet investissement de l'espace public explique que les premiers contacts avec une langue des signes et d'autres sourds ne se fassent plus uniquement dans des milieux scolaires. Aujourd'hui, pour certains, c'est la participation à des activités sportives de sourds qui sera décisive. Mais cette initiation, qui se fait dans les réseaux traditionnels des collectivités sourdes française et québécoise, s'avère ici tardive, puisqu'elle ne peut avoir lieu avant l'adolescence. Pour d'autres, cette découverte est liée à l'investissement de leur famille entendante dans la pratique d'une langue des signes. Il s'agit là d'un phénomène nouveau et complexe puisque cela suppose que des parents décident d'élever leur enfant sourd dans une langue qu'ils ne maîtrisent pas initialement. Ce choix engage les parents – et la fratrie – à fréquenter des milieux de sourds (Dalle, 1996 ; 2000 ; Dalle-Nazébi, 2004). Cette situation témoigne de processus possibles de transmission entre sourds impliquant les familles. D'autres jeunes sourds ne prendront connaissance de l'existence d'activités et de rassemblements de sourds dans leur région qu'après avoir rencontré des interprètes, des interfaces de communication ou des sourds étrangers. Cette introduction dans un milieu sourd via des interprètes est singulière puisque ceux-ci n'interviennent traditionnellement qu'auprès de sourds déjà locuteurs d'une langue des signes. Ces différents phénomènes de transmission sont ainsi très révélateurs des paradoxes et des caractéristiques des réseaux actuels. Comme le montre le cas de jeunes sourds découvrant les activités existant dans leur pays après avoir voyagé à l'étranger, les espaces traditionnels de sourds, de portée

---

Eugénics » suite aux développements des tests génétiques en Grande-Bretagne http://fr3.frontrunners.dk/mix_report_stop.htm.

essentiellement régionale, s'ouvrent rapidement sur des réseaux internationaux. Cette évocation rapide de différents cas de figure montre la diversité actuelle des parcours de vie et des modalités de rencontre entre sourds, mais aussi celle des acteurs impliqués. Nous voudrions insister ici sur deux pratiques originales de réorganisation d'une transmission linguistique et culturelle entre sourds.

La première concerne la création d'espaces de médiation. Relevant de réseaux de sourds, ils sont ouverts à des personnes (entendantes ou sourdes) qui souhaitent apprendre ou pratiquer une langue des signes. La création de classes bilingues dans certaines écoles a, par exemple, contribué à la mise en place, en France et au Québec, d'activités en langues des signes au sein d'associations de sourds auxquelles parents entendants et enfants sourds sont invités à participer (contes en LS, fêtes de Noël ou d'Halloween, etc.). Il s'agit en fait d'efforts de construction d'univers bilingues en lien avec une scolarisation en langue des signes, mais il arrive que des enfants scolarisés autrement participent à ces activités. En initiant de nombreuses personnes entendantes à leurs pratiques, ces sourds permettent que des médiateurs culturels existent et facilitent la compréhension de leur situation et leurs revendications auprès d'un plus large public. La création de ces espaces ne règle cependant pas la question de savoir comment les jeunes enfants sourds et leurs familles viendront les fréquenter. Nous avons montré ailleurs (Dalle-Nazébi et Lachance, 2008) que les activités artistiques et, plus largement, la visibilité sur des scènes nationales et internationales de revendications et de pratiques propres à des collectifs de sourds, étaient une manière d'informer l'entourage entendant des enfants sourds pour reconstruire des chemins vers ces derniers.

Il existe cependant d'autres efforts de réorganisation d'une transmission linguistique et culturelle. La seconde pratique que nous souhaitons mettre en évidence concerne des formes de prise en charge et d'initiation entre adolescents et jeunes adultes sourds. Ils sont confrontés à la diversité de leurs parcours et de leurs pratiques de communication. Autrefois ces différences de langues étaient perçues comme le résultat d'un choix, et donc comme la marque d'une volonté ou d'un refus d'insertion dans des réseaux de sourds. Elles sont aujourd'hui comprises par la plupart des jeunes adultes et adolescents sourds rencontrés lors de nos recherches de terrain en France et au Québec, comme des effets de parcours pour une large part subis. Ainsi, malgré le fait que ces jeunes aient des parcours scolaires très différents et qu'ils aient expérimenté des modes de communication variés et quelques fois inconnus les uns des autres, ils se rejoignent dans des expériences de vie marquées par la discrimination face à la formation et à l'emploi, par le fait de toujours porter la responsabilité de la bonne ou mauvaise communication avec

les entendants, et, d'une manière générale, par les décisions que ces derniers ont toujours prises pour eux. Une initiation aux manières de faire et à la langue des signes est alors organisée entre des adolescents et de jeunes adultes sourds, de manière festive et informelle mais tout à fait explicite. Ces rencontres ont lieu dans différents carrefours urbains et électroniques – comme les cafés et les restaurants, les bouches de métro, mais aussi la messagerie instantanée et les blogs vidéos. Ces points de rendez-vous sont, avec les espaces interculturels déjà évoqués (« café-signes », fêtes organisées par des associations), les seuls endroits, dans de nombreuses régions, où les plus jeunes peuvent rencontrer d'autres personnes sourdes et apprendre d'elles. Ils permettent la continuité d'une transmission, mais celle-ci est de plus en plus souvent tardive et essentiellement intra-générationnelle.

Ainsi, les constructions identitaires axées sur la différence, la langue des signes et la fierté à une appartenance commune, ne dépendent pas uniquement du milieu des institutions spécialisées propre au XIXe et XXe siècles. Elles s'appuient aujourd'hui sur une multitude d'histoires de vie, différentes les unes des autres, marquées par des difficultés communes, et, ici encore, par des histoires de rencontres et d'initiations réciproques.

VI. Conclusion

Nous avons exposé ici les transformations qui ont bouleversé les espaces, les repères et les pratiques de transmission des sourds français et québécois. Concernant les lieux traditionnels d'instruction – et de rencontres – des jeunes sourds, nous avons montré qu'il existe toujours aujourd'hui des institutions de sourds en France et des espaces d'éducation spécialisée au Québec. Ils ne sont cependant plus les principaux lieux de scolarisation des sourds. Nous avons en effet insisté sur l'importance des intégrations individuelles en milieu ordinaire au Québec, et sur l'existence d'un phénomène de délocalisation des services d'éducation spécialisée en France, conduisant à dissocier les lieux de scolarisation des élèves sourds, des structures spécialisées qui assurent leur suivi. Les langues des signes française et québécoise font par ailleurs partie des modes de communication possibles des jeunes sourds réalisant leur scolarité ou leur formation dans des établissements ordinaires. Cette possibilité, récemment inscrite dans le droit français, reste difficile à concrétiser dans ce pays. Bien que présente dans les services offerts par les commissions scolaires au Québec, via la proposition d'interprètes en LSQ, elle est paradoxale dans cette province. Dispersés sur le territoire et dans les structures scolaires ordinaires, les jeunes enfants sourds n'ont que très peu de chances de se rencontrer, d'entrer en contact avec des

sourds plus âgés et d'acquérir de la sorte la LSQ. Cette question de la transmission d'une langue des signes et de savoir-faire auprès de tout jeunes enfants sourds ne semble résolue ni en France ni au Québec, même dans le contexte actuel de différentes déclarations en faveur d'une acquisition précoce d'une langue des signes par les comités d'éthique statuant sur les conditions d'essor d'implantations cochléaires ou de tests génétiques (Dalle-Nazébi et Lachance, 2007 ; Lachance et Bouffard, 2007). Concernant les adolescents et jeunes adultes sourds, nous avons montré que les transformations évoquées ont ouvert de nouveaux espaces de mobilisations et de débats où se réorganise, au moins en partie, une forme de transmission entre sourds et où s'élaborent d'autres définitions de l'intégration – scolaire ou sociale – et de la citoyenneté. Nous avons en effet décrit l'hétérogénéité des espaces publics aujourd'hui collectivement investis par des sourds ainsi que l'émergence d'espaces bilingues et de médiation permettant d'initier davantage de personnes aux pratiques de sourds. Plus inédit, des adolescents et jeunes adultes sourds prennent aujourd'hui en main l'initiation et parfois la formation (pour le cas de « Frontrunners ») de leurs pairs ayant connu des parcours plus difficiles et ne maîtrisant parfois aucune langue des signes. La diversité des modes de scolarisation et des expériences de vie des jeunes sourds d'une part, et le développement de la pratique de langues des signes dans les espaces publics d'autre part, ont modifié certains repères identitaires. Ainsi, la dichotomie entre sourds signants et entendants parlants n'est plus autant pertinente, tandis que le regard des locuteurs d'une langue des signes sur les sourds qui n'en maîtrisent aucune a changé. La diversification des associations de sourds, l'exploration d'autres réseaux d'entraide, de revendications ou de rencontres portant sur des thématiques plus spécifiques, et la construction de nouveaux réseaux internationaux entre jeunes sourds, sont susceptibles de transformer en profondeur les constructions identitaires des nouvelles générations. Elles sont par ailleurs les personnes les plus mobilisées sur la politique d'implantation cochléaire[25] de tout jeunes enfants et sur l'essor du dépistage génétique précoce.

Certains clivages dans les manières de penser la surdité, l'intégration sociale et la vie de la cité persistent donc. Ils se manifestent cependant de manière moins frontale, compte tenu de la diversité des parcours et des facteurs qui les déterminent. Mais si les langues des signes n'ont jamais été, au cours de l'histoire, autant acceptées sur la place publique qu'aujourd'hui, suscitant curiosité et envie, les sourds eux-mêmes – leur surdité, leur différence culturelle et leur existence collective – ne sont absolument pas acceptés. Le champ des sciences humaines et sociales ne

[25] Il s'agit de la pose d'une prothèse auditive par chirurgie.

fait pas lui-même exception. Les premiers résultats d'un travail en cours[26] sur la réception des travaux d'anthropologie sur les sourds tendent à démontrer que même au sein de cette discipline et de la sociologie, il existe une propension à reconnaître les langues des signes mais pas leurs communautés de locuteurs, les sourds. L'ignorance de cet état de fait ainsi que de la persistance d'une représentation des sourds en termes de manque et de déficit au sein même de pays ou de communautés scientifiques reconnaissant aujourd'hui leurs langues gestuelles, brouillent les analyses possibles de leurs situations sociales, pratiques et de leurs attentes. Il y a ici un large champ d'étude possible sur l'impact des représentations scientifiques sur les sourds et les langues des signes : impact sur les politiques publiques, sur ce que les sourds peuvent être ou ne pas être, sur l'analyse des pratiques et des besoins, ou tout simplement sur les données disponibles ou non concernant cette population. Il est nécessaire d'aborder un travail éthique et réflexif sur nos repères, mais aussi sur la place des sciences sociales dans le débat public. L'histoire et le quotidien des sourds rappellent à ceux qui l'oublieraient que les représentations du monde orientent de manière décisive les regards et les pratiques. Les sciences humaines et sociales ne sont pas ces disciplines « improductives » et abstraites que l'on nous décrit parfois, parce qu'elles ne fabriquent pas de nouvelles technologies. Elles ont pour objet les relations humaines et la construction sociale de notre réalité à laquelle participent, consciemment ou non, d'autres scientifiques, qu'ils soient linguistes, généticiens, acousticiens ou informaticiens. Repenser la place des sciences sociales dans le débat public permettrait, ou non, de voir et de penser les difficultés que rencontrent les jeunes sourds aujourd'hui et les efforts que ces collectifs de sourds déploient dans différents pays pour continuer d'exister.

Notices bibliographiques

Avanza, M. et Laferlé., G., « Dépasser la "construction des identités ?" Identification, image sociale, appartenance », in *Genèse*, 2005, n° 61, p. 134-152.

Bacci, A., « Les EEPS : sourds, entendants… ou autre chose ? », in *Signes de vie*, 1997, n° 18, p. 11-13.

Barth, F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat, Ph., et Streiff-Fénard, J. (dir.), *Théories de l'Ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.

Bayton, D.C., *Forbidden Signs. American Culture and the Campaign Against Sign Language*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

[26] Actuellement poursuivie, elle a été engagée au cours d'un travail doctoral (Dalle-Nazébi, 2006) sur les chercheurs étudiant les langues des signes et ne concerne actuellement que la France.

Brubaker, R., « Au-delà de l''identité' », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 200, n° 139, p. 66-85.

Buton, F., « Les corps saisis par l'État, L'éducation des sourds-muets et des aveugles au XIXe siècle. Contribution à la socio-histoire de l'État (1789-1885) », thèse pour le doctorat en Sciences Sociales, Paris, EHESS, 1999.

Cavazza, S., « Territoire et identité », in *Études rurales*, 2003, n° 163-164, p. 109-131.

Clifford, J., « Taking Identity Politics Seriously : "The Contradictory, Stony Ground..." », in Gilroy, P., Grossberg, L. et McRobbie, A. (eds.), *Without Guarantees : Essays in Honour of Stuart Hall*, Londres, Verso, 2000, p. 94-112.

CREAHI, *Les jeunes déficients auditifs en Aquitaine : État des lieux en 2004 et analyse des besoins*, Étude réalisée par Marabet, B., Hibon, L. et Decourchelle, D., CREAHI d'Aquitaine Juillet 2004.

Cuxac, C., *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983.

Dalle, P., « La place de la langue des signes dans le milieu institutionnel de l'éducation : enjeux, blocages et évolution », in *Langue Française*, 2003, n° 137, p. 32-59.

Dalle, S., *Les familles qui ont fait le choix de la langue des signes*, Maîtrise de Sociologie, Rivals, Cl. (dir.), Toulouse, Université Toulouse 2, 1996.

Dalle, S., *Rapports aux sourds et à la langue des signes au Congo-Brazzaville*, rapport de stage, DEA de sociologie. Congo-Brazzaville, Toulouse, UTM, 1997.

Dalle, S., « Parcours de familles dans le bilinguisme », in *Surdités, revue internationale*, GESTES, 2000, p. 29-46.

Dalle-Nazébi, S., « Enfants sourds, fratrie entendante et langue des signes. Les processus de transmission culturelle en question », texte rédigé à la suite d'une conférence organisée par IRIS à Toulouse, *La langue des signes en famille. Quand les parents ne sont pas sourds*, 2004. En ligne : http://www.lesiris.free.fr/EetR/Sociologie/sociologie.htm.

Dalle-Nazébi, S., « Sourds et entendants au travail en LSF. Les usages visuels d'Internet à WebSourd », Projet 3 « Recherche sociologique », in Aznar, G., *et al., Usages de l'Internet-WebSourd*, Rapport de recherche financée par le ministère de la recherche, 2005.

Dalle-Nazébi, S., « Chercheurs, sourds et langue des signes. Le travail d'un objet de repères linguistiques (en France du 17e au 21e siècle) », thèse de doctorat en sociologie, Toulouse, Université Toulouse 2, 2006.

Dalle-Nazébi, S., « Exposer l'image de locuteurs. Enjeux scientifiques et politiques d'une mise en scène publique », in Hert, P., Nabonnand, P. et Paul-Cavalier, M. (dir.), *Sciences, frontières et savoirs*, Belgique, EME Interéditions, 2007, p. 179-212.

Dalle-Nazébi, S., « Objet et acteurs de recherches. La montée en expertise de locuteurs de langues des signes », in *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, n° 2, 2008.

Dalle-Nazébi, S. et Lachance, N., « France et Québec devant la diversité culturelle. Les politiques à l'épreuve de la surdité », in *Lien social et*

politiques, n° 53, « Identité : attraction et pièges », Jenson, J. et De Singly, F. (dir.), 2005, p. 143-153.

Dalle-Nazébi, S. et Lachance, N., « Les sciences de la vie aux prises avec la diversité des conceptions de l'Homme. Le cas de controverses sur le sort des sourds », Conférence présentée dans le cadre du colloque international *Anthropologie des cultures globalisées, Terrains complexes et enjeux*, 2007.

Dalle-Nazébi, S. et Lachance, N., « Rupture et réorganisation d'une transmission culturelle entre sourds, Espaces, acteurs et processus », Actes du colloque *Figures contemporaines de la transmission*, 2008.

Daras, A., 1853, *Le Bienfaiteur des sourds-muets et des aveugles*, cité dans Delaporte, Y., 2002, p. 302-303.

Delaporte, Y., « La langue interdite », in *Informations sociales*, 1998, n° 65, p. 36-42.

Delaporte, Y., « Tu es sourde comme nous ! Constructions identitaires dans les établissements spécialisés pour enfant sourds », in Saadi-Mokrane, D. (dir.), *Société et culture enfantines*, Lille, Éditions du Conseil scientifique de l'université Charles-de-Gaulle, Travaux et recherche, 2000, p. 123-132.

Delaporte, Y., « La question sourde », in Armand Pelletier & Yves Delaporte, *Moi, Armand, né sourd et muet*, Livre II, XX, p. 255-377.

Dimitrijevic, D. (dir.), *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, MHS, 2004.

Dress, *Les enfants handicapés en internat en 1998, Études et résultats*, 2001, n° 106, 8 p.

Dress, *La scolarisation des enfants et adolescents handicapés*, Études et résultats, 2003, n° 216, 12 p.

Fusellier-Souza, I., « Sémiogenèse des langues des signes. Étude de langues des signes primaires (LPS) pratiquées par des sourds brésiliens », thèse de sciences du langage, Cuxac, C. (dir.), Paris, Université de Paris 8, 2004.

Gillot, D., *Le Droit des sourds : 115 propositions : rapport au Premier ministre*, La documentation française, 1998, 131 p. En ligne : http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/984001595/0000.pdf.

Hamelin, Ch. et Wittersheim, E., « Au-delà de la tradition », in Hamelin, Ch. et Wittersheim, E. (dir.), *Au-delà de la tradition. Pouvoir, églises et politique culturelle dans le Pacifique*, Cahiers du Pacifique sud contemporain n° 2, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 11-23.

Jirou, G., « Analyse descriptive du parler gestuel des sourds de M'bour (Sénégal) », mémoire de Maîtrise en Sciences du Langage, Université Paris 8, 2000.

Lachance, N., « Les Sourds en tant que groupe culturel. Appartenance à la communauté et processus d'identification », mémoire de Maîtrise déposé à la Faculté des Arts et Sciences de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de M. Sc en anthropologie, 1993.

Lachance, N., « Le système scolaire québécois pour les enfants sourds et l'implantation de projets éducatifs bilingues et biculturels », in *Recherche sur la langue des signes*, Toulouse, Université Toulouse le Mirail, Édition Garo'Signes, 2001a, p. 173-190.

Lachance, N., « Éducation bilingue et biculturelle et enjeux politiques », in *Recherche sur la langue des signes*, Toulouse, Université Toulouse le Mirail, Édition Garo'Signes, 2001b, p. 109-124.

Lachance, N., « Discours sur la culture sourde ou quand un concept veut dire une chose et son contraire », in Daigle, D. et Paristot, A.-M. (dir.), *Surdité et société : perspectives psychosociale, didactique et linguistique*, Ste-Foy, Collection Santé et société, Les Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 13-26.

Lachance, N., *Territoire, transmission et culture sourde. Perspectives historiques et réalités contemporaines*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2007.

Lachance, N. et Bouffard, Ch., « Les représentations de l'anormalité en génétique reproductive. La zone grise entre le culturel et le biomédical » Conférence présentée dans le cadre du colloque international *Anthropologie des cultures globalisées. Terrains complexes et enjeux*, 2007.

Lachance, N. et Dalle-Nazébi, S., « Les reproduction d'une communauté culturelle extra-familiale. Territoire et reconstitution de réseaux de transmission entre sourds », in *Diversité Urbaine : Cahier du Groupe de Recherche Ethnicité et Société*, Montréal, 2007, vol. 7, n° 2.

Mottez, B., « L'identité sourde », in *2LPE-Études & Recherches*. 1987, vol. 5, 2e semaine, p. 40-55.

Mottez, B., « Savoirs, savoir-faire et façons d'être ; La transmission chez les Sourds », in Actes du colloque *Surdité, Identité, Langage*, Toulouse, ASEI-IDAC, 1992.

Nyst, V., « A Descriptive Analysis of Adamorobe Sign Language (Ghana) », thèse de linguistique, Pays-Bas, Université d'Amsterdam, Lot, 2007.

ORS-Pays de Loire, *Handicap auditif en France. Apports de l'enquête HID 1998-1999*, Série Études n° 71, Observation régional de santé des Pays-de-La-Loire, 2007.

Presneau, J.-P., « Signes et institutions des sourds, XVIII-XIXe siècles. Champ Vallon. Thiesse A.-M., 1999 », in *La création des identités nationales. Europe, XVIIIe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1998.

Truffaut, B., « Recherche historique sur la langue des signes et la communauté des sourds en province », conférence donnée lors du stage de LSF organisé par 2LPE Montpellier du 2-6 avril, in *2LPE Études et Recherches*, 1984, p. 64-84.

Yau, Sh., Ch., *Création gestuelle et débuts du langage ; création de langues gestuelles chez des sourds isolés*, Langages Croisés, 501p.

Nouvelles dimensions de l'identité sourde

Benoît VIROLE, Ph.D.

Hôpital Robert-Debré Paris-France[1]

I. Introduction

La notion d'une « identité sourde » ne va pas de soi. Le langage courant admet aisément l'expression « telle personne est sourde », qui implique un jugement d'existence lié à l'usage du verbe *être*, mais la portée de cette expression est la plupart du temps dégradée implicitement dans le registre de l'*avoir*. Bien que les éducateurs sourds aient depuis longtemps mis l'accent sur l'importance d'une construction identitaire spécifique chez les enfants dont ils ont la charge, l'idée d'une *identité sourde* est souvent mal perçue et incomprise. Le but de ce chapitre est de montrer la pertinence de cette notion, d'approfondir sa constitution et de mieux comprendre ses enjeux dans un environnement mouvant marqué par l'intégration généralisée et le développement massif des implantations cochléaires.

II. Qu'est-ce que l'identité ?

La construction de l'identité est un processus développemental complexe débutant dès le commencement de la vie psychique. La psychanalyse a décrit la constitution progressive du *Moi*, instance psychologique, dont l'une des fonctions est d'assurer la conscience individuelle de soi. Le Moi est une organisation psychique soumise aux influences venues d'une part de la vie pulsionnelle, et d'autre part des règles sociales (par l'intermédiaire du « surmoi »). Le Moi est singulier (idiosyncrasique) mais il acquiert une consistance par des identifications partielles et multiples. Celles-ci concernent d'abord les parents, puis s'étendent à d'autres « objets » idéaux. Au détour d'un processus long impliquant la résolution du complexe d'Œdipe, l'identité sexuée (choix

1 benoit.virole@wanadoo.fr / www.benoitvirole.com.

d'objet sexuel adulte) est ensuite acquise. L'anthropologie a montré que l'individuation est aussi sous la dépendance de structures symboliques existantes dans une culture donnée. Prénom, nom, surnom, règles de parenté, de conduite, façons de faire et de parler, etc. s'imposent à l'individu et conditionnent la construction de son identité (« je m'appelle X, je suis le fils d'Y et de Z »). La sociologie a mis en évidence la construction d'une *identité sociale* qui permet au sujet de se définir vis-à-vis d'une entité collective (nation, région, ethnie, etc.) ou de convictions religieuses (« je suis chrétien, musulman, animiste, etc. »), de modes de vie (« je suis végétarien »), des pratiques sociales (« je suis musicien »), d'orientations communautaires concernant la vie sexuelle (« je suis gay, etc. ») ou encore en référence à des adhésions philosophiques (« je suis objecteur de conscience »). Ces entités sociales collectives n'ont pas toutes les mêmes statuts et les mêmes importances. Elles ne recouvrent pas les mêmes réalités pour tous les individus. Elles ne sont pas indépendantes et peuvent se superposer. Ainsi, l'énoncé « je suis juif » peut renvoyer à une identité complexe associant le sentiment d'appartenance à un peuple, mais en même temps à une religion, à des pratiques sociales, voire même à un statut différentiel dans une société donnée.

III. Existe-t-il une personnalité de base ?

Où se situe l'identité sourde vis-à-vis de ces différentes approches ? L'usage fréquent du terme de *personne sourde* n'est pas simplement une tournure de langage. Ce terme suggère l'existence d'une *personnalité sourde* qui transcenderait la variabilité interindividuelle des vécus et serait ainsi constitutive d'une identité. Existe-il donc *une personnalité de base* au sens où l'entendait Kardiner (1969), c'est-à-dire un ensemble de traits psychiques (caractère, tempérament) existant de façon constante et durable et étant en rapport avec les caractéristiques d'une culture ? L'anthropologie culturaliste a montré, à partir de l'étude comparative de différentes sociétés, qu'il existait, un lien entre une société à la culture guerrière et des individus ayant majoritairement des traits de personnalité agressifs. Inversement, une culture dominée par des valeurs de tolérance favorise des personnalités aux traits pacifiques. Peut-on repérer un caractère ou un tempérament qui serait présent chez les sourds et les distinguerait des entendants ? Sur ce point, les données de la psychothérapie de personnes sourdes montrent une très grande variabilité et l'absence de structures spécifiques[2]. Il existe bien des postures et des attitudes que

[2] Certains auteurs ont avancé toutefois qu'il existait une forme spécifique de trouble mental chez les sourds qu'ils ont nommé « surdophrénia » (Remving, 1988). Sur les aspects généraux de la psychiatrie des sourds : Virole, 2000 ; 2006.

certains sourds peuvent avoir tendance à adopter dans certaines situations (par exemple : faire semblant de ne pas comprendre pour se sortir d'un mauvais pas ; exiger plus qu'il ne faut pour tester la capacité d'accueil d'un groupe d'entendant ; faire le naïf pour se sortir d'une mauvaise situation ; adopter un comportement de séduction, profiter de la culpabilité de l'entendant ; etc.). Ces attitudes et comportements relèvent plus d'une sociologie de l'adaptation que d'une hypothétique personnalité de base au sens où l'entendait Kardiner[3]. Nous devons donc aller chercher l'essence de l'identité sourde ailleurs que dans la notion de personnalité.

IV. Rapport social, langue des signes et expérience perceptive

De façon naïve, l'expression « identité sourde » est employée pour définir un individu privé d'audition avant l'acquisition du langage oral et utilisant la langue des signes[4]. Cet individu appartient donc à une communauté sociolinguistique distincte de la communauté des locuteurs des langues orales. Vus sur ce plan, les enjeux politiques de la notion d'identité sourde sont majeurs. En reconnaissant sa légitimité, la société se met devant l'obligation morale, voire juridique, de reconnaître l'existence en son sein d'une minorité sociolinguistique susceptible d'avoir des « droits » comparables aux autres minorités culturelles[5]. Mais le facteur sociolinguistique est insuffisant à définir l'identité sourde, sinon

---

3 La notion de personnalité de base est tributaire de la rencontre entre un enfant et des institutions externes représentées en premier lieu par la famille. Or, la plupart des enfants sourds sont élevés dans des familles entendantes. Pour établir réellement l'existence d'une personnalité de base « sourde », il faudrait avoir la possibilité d'étudier spécifiquement les enfants sourds de parents sourds (moins de 5 % des cas). Mais la structure de la personnalité étant sous la dépendance de facteurs multiples, il est peu probable que l'on parvienne à définir une personnalité sourde de base.

4 Rappelons que la langue des signes impose sa propre « vision du monde » par l'usage d'un lexique spécifique dont certains signes plongent leurs racines dans l'histoire de la culture sourde et d'autres nouvellement créés montrent la puissance générative de l'iconicité, principe original de cette langue.

5 Ces droits sont très variables selon les nations, leur histoire et leurs propres conceptions juridiques. La reconnaissance des minorités n'a pas le même sens dans les pays anglo-saxons et en particulier aux États-Unis où l'origine ethnique est signifiée dans l'état civil, et dans la France républicaine, où les idéaux (théoriques) d'égalité interdisent toute spécificité de ce type. C'est pourquoi les revendications de reconnaissance de l'identité sourde se heurtent à des résistances différentes selon les pays. En France, où la question de la montée des communautarismes (ethniques, religieux) trouble la conscience républicaine, il n'est pas sûr que la revendication « ethnique » sourde puisse être acceptée.

des entendants signeurs, comme les enfants de parents sourds, seraient alors eux-mêmes porteurs de cette identité, ce qu'ils ne sont pas.

Il faut adjoindre au facteur sociolinguistique, le rapport perceptif particulier des sourds avec la réalité physique. Ne pas entendre implique une modification qualitative du rapport entre le sujet et le monde extérieur. Les vibrations solidiennes, les mouvements, les mimiques, les changements de luminosité, etc. présentent pour une personne sourde une « signification subjective » différente que pour le sujet entendant. Fait remarquable, ce rapport perceptif n'est jamais vécu comme déficitaire par les sourds de naissance, mais comme une présence au monde intègre et suffisante. Ce phénomène heurte violemment les préconceptions des entendants « naïfs ». Il s'explique par les lois de la phénoménologie de la perception qui entraîne un sentiment de *complétude* perceptive (Virole, 2003). Ce rapport est fait de significations construites au fil du temps pour donner sens à l'environnement du silence[6]. Ce rapport est partagé par tous les sourds profonds et sévères, est véhiculé par la structure iconique des langues des signes[7] et est profondément constitutif de l'identité sourde.

Enfin, les sociologues, et en particulier Bernard Mottez, ont montré que la surdité était définie par *un rapport social* entre sourds et entendants (Mottez, 1981). C'est dans la relation à l'autre que nous nous définissons et donc que nous construisons notre identité. En l'occurrence, c'est dans le rapport différentiel sourd/entendant, expérimenté dans les différentes situations sociales, que se définissent l'identité sourde et *a contrario* l'identité entendante. Expérience phénoménologique singulière, usage de la langue des signes, rapport social, sont les trois grandes dimensions classiques de l'identité sourde. Or, ces dimensions sont aujourd'hui remises en question.

V. La montée en puissance de l'intégration

Jusqu'aux années 1970, la quasi-totalité des enfants sourds était scolarisée en France dans des établissements spécialisés et en particulier dans des grands internats nationaux et régionaux (INJS de la rue Saint-Jacques, Draguignan, Bourg-La-Reine, Cognin, etc.). Certains de ces

---

6 Silence *relatif* car la plupart des sourds entendent les sons forts. Ils sont néanmoins engagés dans un rapport différent aux objets acoustiques. Leur signifiance est donc distincte de celle des entendants.

7 Par exemple, le signe [AUTOROUTE] en langue des signes française utilise le mouvement des deux mains (configuration R) devant le visage pour désigner à la fois la ligne droite de l'autoroute mais surtout le défilement rapide des traits de marquage. C'est donc une attention perceptive singulière, liée à la saillance du mouvement qui conditionne le choix du trait iconique constitutif du signe.

internats existaient depuis plus de cent cinquante ans et avaient vu défiler des générations entières de sourds. Malgré la politique oraliste officielle, l'ensemble de ces enfants et adolescents – mais aussi les adultes sourds qui travaillaient dans ces établissements à des postes subalternes divers – utilisait la langue des signes. Celle-ci était nourrie des signes apportés par les différentes générations d'élèves, et en particulier les enfants natifs des familles sourdes qui jouaient le rôle de ferments linguistiques pour d'autres enfants, issus de familles entendantes, et arrivant dans ces instituts sans qu'ils n'aient acquis un langage constitué. La vie en internat, les relations entre les générations d'élèves, le contact avec les adultes dessinaient un espace social original, étayé sur l'usage d'une langue véhiculaire, intégrant des rituels communautaires (fêtes et célébrations) et associant des pratiques sociétales spécifiques (banquets, rencontres sportives). Chaque enfant recevait de la communauté sourde un anthroponyme gestuel venant supplanter le patronyme de l'état civil. Au sortir de l'adolescence, les jeunes acquéraient un métier, le plus souvent manuel, leur permettant un accès au monde professionnel de l'artisanat. Les relations amoureuses s'établissaient quasi exclusivement entre eux, contribuant ainsi à un phénomène d'« endogamie sourde », renforçant la probabilité statistique de propager la surdité lorsque celle des parents était d'origine génétique (à transmission récessive ou dominante). La vie adulte était riche de rencontres où l'on se présentait d'abord par l'appartenance à son internat d'origine. Les différences dialectales entre les langues de signes, issues des différents internats, étaient commentées et sources de discussion sur les origines étymologiques. Les sourds se montraient également de grands voyageurs et nouaient des contacts et échanges dans le monde entier. Enfin, une certaine connaissance de l'histoire des sourds était maintenue au travers d'une transmission intergénérationnelle ainsi que par les tableaux, les iconographies, les livres et les périodiques disponibles dans ces institutions.

Langue, systèmes symboliques, rituels, institutions sociales spécifiques, tous ces éléments peuvent être parfaitement identifiés comme constitutifs d'une *culture* originale[8]. Bien sûr, on peut avancer que la

---

[8] L'intérêt des ethnologues pour la « culture sourde » est relativement récent en regard de l'histoire de la surdité. L'ouvrage d'Yves Delaporte publié en 2002, est, à notre connaissance, le premier dans le monde francophone à décrire la vie des personnes sourdes en des termes purement ethnologiques. Ces apports sont riches, utiles et mettent en lumière toutes sortes d'éléments passionnants de la culture sourde. Mais il n'est pas sûr que leur survenue annonce de bonnes nouvelles. Malheureusement, c'est souvent lorsqu'elles sont menacées de disparition que les cultures retiennent l'attention des ethnologues. Elles se voient alors l'objet d'études de terrain et obtiennent une existence universitaire, juste avant de disparaître de la surface du globe.

culture sourde n'est pas indépendante de la culture environnante. Par exemple, les sourds se marient entre eux, mais ils le font dans le cadre des règles d'échanges et des cérémonies de la culture environnante. Les manières de table, les façons de s'habiller, les usages domestiques, sont identiques à la culture environnante. Lorsqu'il existe une spécificité ethnique ou religieuse, elle vient coexister avec la culture sourde. La culture sourde n'est donc pas un isolat « ethnique » aux barrières fermées, mais un espace ouvert connecté à la culture entendante environnante. Certains traits sont par contre très spécifiques : la façon singulière des mamans sourdes de communiquer avec leurs tout petits en articulant les signes sur le corps de l'enfant et l'organisation physique de l'espace de vie (logement) permettant la constance des interactions visuelles.

Une autre caractéristique essentielle distingue la culture sourde des groupes ethniques tels qu'on les définit en ethnologie. Les enfants sourds naissent pour plus de 95 % dans des familles entendantes, qui n'ont pour la plupart d'entre elles jamais entendu parler de la surdité et ne connaissent pas l'existence de la culture sourde. L'enfant sourd va donc découvrir, souvent tardivement, l'existence de la communauté sourde et de sa culture. Il doit donc effectuer un « *trajet vers* », une conquête identitaire, difficile et souvent douloureuse, car elle s'effectue la plupart du temps « contre » les souhaits parentaux. L'*enculturation*[9] de la personne sourde résulte d'un deuil des idéaux parentaux et d'un abandon partiel des identifications parentales[10]. La psychopathologie des personnes sourdes reflète ces conflits dans les identifications infantiles. Par exemple, certaines conservent le fantasme de ne pas être l'enfant de leurs parents entendants, mais un enfant « trouvé ». Il n'est pas rare non plus de rencontrer, en situation psychothérapeutique, des jeunes enfants sourds s'identifiant à des animaux, faute d'avoir pu s'identifier à des entendants et d'avoir rencontrer d'autres enfants sourds. Cette dimension de conquête identitaire ne se retrouve pas dans les groupes ethniques où l'enfant arrive au monde dans un univers symbolique préconstitué dans lequel sa trajectoire de vie est déjà fortement balisée, du début à la fin de sa vie.

Aujourd'hui, en 2008, les grands internats ont été remaniés en centres administratifs gérant l'intégration des enfants sourds en milieu

---

9 En accord avec la définition de Jean Poirier, nous entendons par ce terme, le processus de socialisation de l'individu par l'éducation, l'instruction, les disciplines du groupe, lesquelles transmettent à chacun des membres du groupe, les modèles, les normes, les systèmes de valeur caractérisant la culture (Poirier, 1972 : 14).

10 Abandon *partiel* seulement car les identifications primaires, et certaines secondaires, restent présentes et l'on peut retrouver ainsi chez une personne sourde des traits de caractère ou des façons d'être de leurs parents entendants.

entendant[11]. Les professeurs spécialisés tendent à être remplacés par des professeurs de l'éducation nationale dont les représentations de la surdité sont différentes de leurs prédécesseurs. Ceux-ci avaient une *formation clinique* leur permettant de comprendre et de s'adapter aux différences interindividuelles (distinctions entre les surdités, histoire médicale, etc.). Les enfants sourds sont maintenant séparés les uns des autres. Lorsque cela se passe mal, les échecs de cette intégration sont mis sur le compte de l'existence de « troubles associés », entité à la définition floue, sans que soit remise en cause la légitimité du modèle de l'intégration généralisée. Ne restent ainsi en éducation spécialisée que les enfants sourds jugés inaptes à l'intégration. L'éducation spécialisée collective est devenue synonyme d'échec. La langue des signes tend à être considérée comme un pis-aller pour « enfants sourds en difficulté ». L'isolement des enfants et adolescents est ainsi institué. Cette politique d'intégration soutenue par les associations de parents (pour les plus influentes d'entre elles), le corps médical (souvent dans l'ignorance des dimensions sociales de la surdité) et par les pouvoirs publics (pour des raisons budgétaires), entraîne une fragilisation de la culture sourde et un malaise identitaire. Il ne peut exister de sentiment d'identité groupale chez une personne sans la certitude interne d'une constance de l'existence de ce groupe dans le temps et dans l'espace. Nous sommes donc en présence de l'effondrement définitif d'une des dimensions de l'identité sourde.

VI. Le développement des implants cochléaires

Il ne peut exister de sentiment d'identité sans la certitude d'une constance de soi, d'une cohérence stable et durable dans la relation entre soi et les autres, et entre soi et le monde. Cette stabilité, fondatrice du sentiment d'identité, peut être reconnue dans la certitude vécue par les sourds d'être différents des entendants, et de partager entre eux une expérience *identique*. Vivre dans le silence, ne pas entendre, ni comprendre le langage oral, être dans le monde symbolique de la langue des signes, partager les mêmes attitudes adaptatives imposées par les exigences de la « survie » dans le monde entendant : tous ces éléments constituaient un socle stable, cohérent, partagé, définissant l'identité sourde. Ce socle est aujourd'hui remis en question. Le développement des implants cochléaires induit, qu'on le veuille ou non, une donne nouvelle qui modifie en profondeur la notion d'identité sourde. Avec les implants, nous avons dépassé un seuil technologique dont le

[11] Fortement suggérée aux parents et devenue quasiment obligatoire par la loi sur le handicap de 2005.

franchissement impose une modification irréversible[12]. La demande est exponentielle et elle émane autant des parents, convaincus par ce qu'ils observent chez les enfants déjà implantés, que par les professionnels qui ont compris le gain des implants pour le développement psychologique, social et linguistique[13]. C'est un fait. On doit certes relativiser le discours triomphant tenu par certains audiologistes. Sur le plan quantitatif, les seuils audiométriques restent encore plus bas que pour les personnes normo-entendantes et sur le plan qualitatif, la perception est différente, en particulier du fait de l'existence d'un champ auditif limité à une seule oreille[14]. Il est également faux de prétendre que les implants permettent à tous les enfants sourds d'accéder au langage oral. La clinique montre que beaucoup d'enfants sourds, sans doute la majorité, continuent à avoir besoin de la langue des signes pour construire et communiquer leur pensée. La précocité des implantations favorise l'accès naturel à l'oral, mais ce n'est pas toujours vrai et toutes les implantations ne pourront être précoces pour des raisons cliniques diverses. Cependant, il est faux, vain et improductif, de continuer à dénier que, de façon générale, les implants favorisent les processus de perception, diminuent le sentiment d'étrangeté entre parents et enfant, et contribuent à rendre la vie familiale plus harmonieuse. Devenues adultes, les personnes implantées sont plus à l'aise avec le monde entendant et sont plus capables de communiquer oralement. Lorsqu'on les interroge, ou lorsqu'on les écoute au sein de la relation psychothérapeutique, ces personnes implantées se déclarent appartenir aux deux mondes et se sentent entendantes lorsqu'elles sont avec des entendants et sourdes lorsqu'elles sont en milieu sourd. L'identité sourde se retrouve ainsi mise en question et nous oblige à repenser sa définition comme rapport au monde du silence et comme rapport social.

---

12 Nous ne partageons pas l'idée que les implants ne sont que des prothèses auditives plus puissantes que les autres et qu'ils rencontreront les mêmes limites. Par la possibilité d'abaisser le seuil de détection à un niveau considérable, par l'induction de comportements auditifs nouveaux, les implants ont franchi un seuil qualitatif majeur les distinguant des autres techniques prothétiques.

13 Ce qui ne signifie pas que toutes les implantations cochléaires se fassent dans de bonnes conditions. Voir sur ce point : Virole, 2008. (Disponible en ligne www.benoitvirole.com).

14 Sans doute, le développement des implants bilatéraux va-t-il modifier cette limitation et permettre une perception auditive de plus en plus proche de celle des entendants. Mais aujourd'hui ce n'est pas le cas. Un sourd congénital implanté reste une personne sourde. Lors de communications en groupe, elle est gênée, ne comprend pas l'ensemble des interactions verbales et a tendance à s'isoler.

VII. L'impasse de la victimisation

Devant cette double menace de l'intégration et des implants cochléaires, de nombreuses associations militantes ont tendance à développer une idéologie de victimisation[15]. Les sourds seraient les victimes d'un « complot » émanant des « entendants » visant à les priver de leurs droits à utiliser la langue des signes, et à les démanteler en tant que communauté culturelle. Bref, les sourds seraient l'objet d'un *ethnocide*. Certains évoquent même un *génocide* dont la finalité équivaudrait à l'extinction des lignées familiales. Or, il n'y a pas de *volonté annihilatrice* des médecins ORL ou des décisionnaires en matière de politique éducative, mais une ignorance certes peu sympathique du monde culturel de la surdité, mais qui ne peut être assimilé à un désir *ethnocidaire* sans réaliser un contre sens sur les motivations qui président à leurs actions. Une remise en cause de cette idéologie de la victimisation doit passer par la déconstruction de ses mythes fondateurs, tels celui de la référence à un passé glorieux de l'éducation jusqu'au congrès de Milan qui a interdit en 1880 l'usage de la langue des signes. Ce passé doit être soumis à une réévaluation (Buton, 2001) car il est aujourd'hui jugé à partir d'un regard contemporain, souvent hagiographique, et non à partir de la situation (sociétale et épistémologique) réelle de l'époque[16]. L'appel à un Éden futur où chaque sourd aurait son interprète en libre disposition, où la langue des signes serait utilisée partout, est une illusion dont le caractère est irréel dans nos sociétés soumises aux exigences de coût de santé publique et à ceux de l'égalité entre les différents demandeurs d'aide. Il ne s'agit pas de dénier le droit aux sourds de demander des aides, mais pour être perçues comme réalistes, ces demandes doivent intégrer les contraintes pesant sur la solidarité sociétale dans son ensemble. Faute de quoi, les exigences des

---

15 Dernièrement, dans un hebdomadaire français à grand tirage, un professionnel sourd, professeur de langue des signes, racontait à un journaliste comment, lorsqu'il était enfant, un orthophoniste introduisait sa main dans sa bouche pour le démutiser. Il décrivait alors son vécu avec des termes proches d'un viol ou d'une atteinte à son intégrité corporelle et tentait de montrer que les sourds étaient collectivement l'objet d'une violence généralisée venant des professionnels entendants. Sans doute, son vécu est-il authentique, mais la généralisation est abusive. Quel est l'enfant entendant qui n'a pas reçu de la part d'un instituteur un acte violent illégitime ? Doit-on pour autant généraliser à l'ensemble des enseignants ? C'est typiquement ce genre de généralisation qui dénote l'idéologie victimaire.

16 Selon nous, les décisions du congrès de Milan (1880) se comprennent comme les conséquences d'un vaste mouvement épistémologique qui dépasse de loin l'éducation des sourds mais engage l'évolution de la théorie philosophique de la connaissance, la naissance de la linguistique moderne ainsi que des éléments de nature politique (naissance de l'école républicaine en France). Voir sur ce point, Virole, 2006.

sourds sont perçues comme déconnectées du réel et émises dans une volonté de construction identitaire *artificielle*. Il y a là, à notre sens, un deuil douloureux à réaliser pour le « mouvement sourd », mais qui seul peut permettre la construction d'une identité sourde nouvelle, adaptée aux réalités actuelles. L'identité sourde doit être tournée vers l'avenir, non vers le passé et accepter les contraintes collectives du présent. En d'autres termes, elle doit accepter le fait qu'elle subit un phénomène d'*acculturation* – processus dynamique dans lequel s'engage une culture sous l'influence d'une autre culture (Poirier, 1972 : 14) – mais que ce processus ne signifie pas sa disparition mais son évolution.

VIII. Nouvelles dimensions de l'identité sourde

L'identité sourde est devenue *une identité délocalisée*. La disparition des grands internats, l'uniformisation croissante des signes et la disparition des variantes régionales favorise les sentiments d'appartenance à une communauté linguistique existante à l'échelle de la nation. Ainsi, la langue n'est plus liée géographiquement aux instituts, mais est déployée uniformément dans les espaces nationaux définis par les langues orales dominantes. Paradoxalement, le développement des cours de langue des signes pour les entendants entraîne aussi une forme de standardisation linguistique et une « contamination » croissante des tournures et expressions issues des langues orales dominantes. C'est là un des facteurs majeurs de l'acculturation.

De nouveaux espaces spécifiques de la culture sourde se développent. Les nouveaux espaces sociaux des Sourds sont dorénavant plus ceux des blogs, des forums et les sites du Web sourd que les anciennes réunions dans les banquets et rencontres sportives. L'espace numérique est devenu l'espace de rencontre et de communication de la culture sourde. La culture sourde d'aujourd'hui est en contact et en échange permanent avec le monde entendant, utilisant l'ensemble des technologies de la communication pour permettre aux sourds d'être des acteurs sociaux et des citoyens à part entière.

L'*identité sourde* contemporaine, est délocalisée, prospective, et ouverte sur la complexité du monde. Elle n'est donc plus exclusive et discriminante, mais ouverte et tolérante. Elle accepte la pluralité des identités coexistantes, y compris celle, en apparence paradoxale, d'être pour un individu « sourd » dans certaines circonstances et « entendant » dans d'autres. Elle est donc une identité *virtuelle* dont l'actualisation est circonstancielle. L'identité sourde est fondamentalement *co-extensive*. Elle ne se définit plus par un rapport différentiel, d'opposition, avec l'entendant, mais par une activation contextuelle de sentiments, de comportements et d'attitudes. Cette identité co-extensive inclut non

seulement le rapport sourd/entendant mais aussi les autres identités culturelles, qu'elles soient nationales, régionales, ethniques, religieuses ou autres… Ces différentes identités co-existent à l'état virtuel et sont activées lors des participations contextuelles. Ainsi, une personne juive religieuse sourde peut se sentir juive lorsqu'elle fait shabbat et sourde lorsqu'elle discute avec des sourds non juifs, etc., ou bien encore sourde lorsqu'elle est à la synagogue et ne comprend pas le rabbin, et juive lorsqu'elle est avec des amis sourds musulmans qui font le ramadan. Avec un ami entendant avec qui elle communique oralement grâce à son implant, elle se sent entendante, mais perdue devant la communication orale d'une réunion, elle se sent sourde. L'identité « sourde » est ainsi devenue complexe. Elle ne peut être définie dans l'absolu. Elle est essentiellement relative.

IX. Exigences politiques réalistes

Définir l'identité sourde sur le socle de cette complexité ouverte et co-extensive ne signifie pas l'abandon de toute dimension politique. Au contraire, cette redéfinition permet de clarifier les objectifs d'une lutte politique réaliste. Les objectifs de ce noyau dur, insécable, seront énumérés ici sans marque d'importance, ni de priorité :

Tout discours ou pratique portant sur la surdité doit se soumettre à une exigence de *complémentarité* (et non de conflit) entre les dimensions biologiques (médicales) et culturelles (sociales). Cela inclut autant les consultations préalables aux implantations cochléaires, la génétique médicale, les pratiques audiophonologiques, mais aussi réciproquement, les formations en langue des signes et les interventions des professionnels sourds auprès des enfants[17] et des parents[18]. L'acceptation de la complexité de l'identité sourde impose la reconnaissance de l'autre (sourd ou entendant) et la légitimité d'existence de son « point de vue ».

La surdité trouve son déploiement effectif dans une différence dans l'acte de communication. Mais cette différence est relative et varie selon les environnements sociétaux. Sous-titrages, disponibilité des interprètes, soutien des étudiants, aide à l'intégration professionnelle, etc., toutes ces mesures sont nécessaires et contribuent à l'amélioration non seulement de la vie quotidienne des personnes sourdes, mais à l'amélioration du *lien social*. À ce titre, la construction de passerelles entre les

---

[17] J'ai personnellement rencontré des professionnels sourds qui refusaient catégoriquement de travailler avec des enfants implantés (en 2008).

[18] Ces interventions sont souvent mal vécues par les nouveaux parents, car elles sont non seulement éloignées de leurs préoccupations pratiques mais aussi trop violemment « identitaires ». Voir sur ce point : Fruchard, 2008 : 119-147.

mondes sourds et entendants participe de la *sublimation* et se dégage des revendications culpabilisantes et persécutées. L'appel au droit des minorités et au respect des identités culturelles est, nous semble-t-il, une source de confusions idéologiques. Il nous semble préférable d'y substituer la notion de *gain social collectif.* En aidant les sourds à être pleinement des acteurs sociaux, nous aidons notre société à exister en tant qu'entité solidaire et non comme un conglomérat d'individus en compétition. À charge pour les sourds de présenter la surdité, la langue des signes, et leurs modes de vie, comme des valeurs positives. À charge pour les entendants de dépasser les résistances à la rencontre de l'autre.

La surdité est à la source de l'existence d'un phénomène anthropologique majeur : l'émergence de la langue des signes. Elle n'est pas un système palliatif, de second ordre, mais une potentialité extraordinairement puissante qui apporte des enseignements nouveaux sur la nature du langage et de la pensée[19]. L'apport de la langue des signes aux enfants sourds, y compris ceux qui sont implantés, n'est plus à démontrer et constitue l'axe d'une revendication réaliste, validée, et pouvant déboucher sur un consensus. Cela ne signifie pas le forçage dans une « *identité sourde* » immuable, car le devenir d'un enfant utilisant précocement la langue des signes n'est plus aujourd'hui fixé, contrairement à ce que certains clament, mais elle lui fournit un environnement riche dans lequel ses potentialités peuvent s'exprimer, y compris pour le développement du langage oral (Virole, 2004 : 165-188).

L'intégration comme finalité d'une éducation n'est pas un objectif illégitime, mais le moyen d'y parvenir ne signifie pas l'isolement systématique des enfants sourds. Rencontrer d'autres enfants sourds, percevoir les distinctions d'avec les entendants, comprendre que « devenir soi » n'est pas réductible à une définition externe (« tu es un sourd » ou « tu es un entendant ») permettent la construction assumée d'une *identité complexe*, et non une identification passive à des représentations imposées. Ici aussi, un consensus est atteignable à partir du moment où l'on ne présente pas cette nécessité d'un regroupement comme un choix identitaire imposé (« Tu es un sourd et tu le resteras toute ta vie »).

X. La culture comme adaptation et connexion

Sans doute, à l'issue de ce chapitre, avons-nous dressé un tableau que certains jugeront irréaliste et d'autres sacrilège. Mais les faits sont

[19] L'apport de la langue des signes aux enfants entendants en difficulté linguistique est remarquable et démontre le gain social, externe à l'éducation des sourds, que fournit sa reconnaissance. Peut-on y voir un signe de l'existence d'un gain adaptatif au sens darwinien ?

les faits. Le monde des sourds de demain ne sera pas le même que celui d'aujourd'hui, ni d'hier. L'identité sourde est un processus en devenir. Ses changements actuels reflètent les effets de l'acculturation progressive dans laquelle est engagée la culture sourde. Ces changements ne signifient pas un échec, ou une défaite, mais une évolution. L'avenir de l'identité sourde est dans la gestion des connexions au monde entendant et non dans la défense de son isolat[20]. Ainsi, la surdité restera encore, et pour longtemps, un fait anthropologique extraordinairement novateur, forçant à la déconstruction des certitudes et à l'invention du nouveau.

Notices bibliographiques

Buton, F., « Le congrès de Milan entre Mythe et réalités », in *Surdité*, Paris, revue internationale, Décembre 2001, n° 4.

Fruchard, M. L., « Parents entendants, les raisons d'un non choix pour leur enfant sourd », in *Le jeune enfant sourd, consensus et controverses*, Gers, L'Harmattan, 2008, p. 119-147.

Kardiner, A., *L'individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Prigent, T. (trad.), Paris, Gallimard, 1969.

Mottez, B., *La surdité dans la vie de tous les jours*, Paris, CTNERHI, PUF, 1981.

Poirier, J., *Ethnologie régionale*, Paris, La pléiade, Gallimard, 1972, p. 14.

Remving, J., « La Surdophrénie », Congrès européen Santé Mentale et surdité, Rotterdam, Pays-Bas, Novembre 1988.

Serres, M., *Discours et parcours, Séminaire L'identité*, Paris, Claude Lévi-Strauss, PUF, 1977.

Virole, B., « Psychopathologie générale », in Virole, B. (dir.), *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, 2006, p. 255-270.

Virole, B. (dir.), *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck Université, 2006.

Virole, B., « Expérience subjective et subjectivité, à propos des personnes sourdes », in *Expérience subjective du handicap somatique*, Paris, Édition du CTNERHI, 2003, p. 95-108.

Virole, B., « Les implantations cochléaires et la langue des signes, une cohérence fondatrice », in *Le bilinguisme aujourd'hui et demain*, Paris, Éditions du CTNERHI, 2004, p. 165-188.

Virole, B., « Les implants cochléaires chez l'enfant sourd, perspectives de développement », in *Le jeune enfant sourd, consensus et controverses*, Gers, L'Harmattan, 2008, p. 83-97.

---

[20] Selon la belle définition de la culture de Michel Serres. Une culture est ce qui permet de connecter des espaces différents (Serres, 1977).

Territoire-réseau et nouveau « pays sourd »

Pour une approche géographique de la construction de l'identité sourde contemporaine

Ioana COMAT

Doctorante en géographie culturelle, Université de Pau et Université Laval

Si vous vous questionnez sur le bien-fondé de l'apport de la géographie culturelle à la problématique de cet ouvrage, sachez que cette discipline est aujourd'hui, plus que jamais, ouverte à des questions d'ordre identitaire, notamment dans le contexte sourd (Skelton et Valentine, 2003). Par le décryptage du sens que revêt l'espace aux yeux des personnes sourdes qui se l'approprient, la géographie culturelle peut en effet se révéler utile à la compréhension de l'identité sourde. Nous verrons que la lecture du territoire des Sourds grâce à la notion de lieu donne accès aux modalités qui président à sa construction. Dans ce contexte, la recherche d'une idéologie territoriale, donnant cohérence au territoire-réseau formant l'architecture spatiale du « pays sourd » contemporain, nous permettra ensuite d'entrevoir la structuration de l'espace géographique existant et surtout projeté par les populations sourdes. Une large place sera ainsi faite aux contingences idéologiques et à l'historicité qui ont vu naître le sens accordé aux lieux éducatifs (partie I) et associatifs (partie II) identifiables dans les récits des personnes concernées.

Notons que le présent chapitre est le fruit de résultats obtenus suite à des enquêtes menées en France entre 2005 et 2007, mais certaines généralisations pourront également être faites au sujet du Québec. Il a par ailleurs été délibérément choisi de porter attention aux cas de surdité s'accompagnant d'une maîtrise de la Langue des Signes Française (LSF), et donc du partage de ce que nombre d'auteurs nomment la culture sourde[1]. Cette condition explique le recours à l'approche culturelle qu'offre la géographie contemporaine.

1 Ces revendications justifient la majuscule au mot « Sourd », comme vous allez pouvoir le constater dans le texte.

I. Le rôle des lieux éducatifs dans la construction d'une identité sourde sur le mode de la résistance

L'objectif est de comprendre l'influence qu'a pu avoir l'évolution des méthodes éducatives destinées aux Sourds, le gestualisme et l'oralisme, sur les représentations qui forment l'épaisseur symbolique des lieux éducatifs aux yeux de cette population. L'histoire de ces espaces ainsi mise en évidence nous permettra de poser un éclairage géographique sur les fondements de l'identité sourde aujourd'hui revendiquée, et fruit d'une tension entre deux univers de sens symbolisés par les méthodes évoquées. Il s'agit de discerner les liens étroits qui unissent l'appropriation discursive et symbolique d'un lieu, soit leur détournement de sens produit par la mémoire collective sourde, à l'existence d'une vision culturelle de la condition sourde en tant que minorité linguistique.

A. Du détournement du sens courant des lieux éducatifs comme outils de construction identitaire

Afin de dégager les enjeux symboliques que revêt l'espace, nous nous focaliserons sur les liens qui unissent mémoire et sens du lieu. Il convient donc de désarticuler les points centraux mis en scène dans la mémoire collective sourde. C'est dans cette optique qu'en prenant le congrès de Milan comme point de départ des revendications identitaires sourdes, nous verrons comment le fonctionnement du lieu éducatif a pu sédimenter l'histoire d'une lutte à travers le discrédit des méthodes gestuelles.

1. Les lieux éducatifs : empreinte spatiale de la tension anthropologique entre monde sourd et monde entendant

Lorsque l'on évoque l'origine de l'éducation des enfants sourds, tout converge vers la figure emblématique de Charles-Michel de l'Épée (1712-1789), prêtre janséniste français du XVIIIe siècle. Son projet de démocratisation de l'enseignement par la systématisation d'une méthode gestuelle marque le début des premiers rassemblements de Sourds. Cette entreprise confère au lieu éducatif le rôle de catalyseur social grâce au partage d'une même expérience, car « c'est ainsi que les jeunes sourds ont pu être regroupés dans un espace de communication par signes » (Bertin, 2003 : 141). Mais alors que le XVIIIe siècle marque l'apogée de la méthode gestuelle d'éducation des Sourds, le XIXe siècle voyait la venue d'un vaste revirement culturel. La rupture brutale que connaît l'essor donné à la méthode gestuelle est symbolisée par une date précise, reprise au sein de l'historiographie sourde. C'est en 1880, date du congrès international de Milan sur « l'amélioration du sort des sourds et

muets », que triomphe en effet la méthode orale sur le langage gestuel. Cette ligne de conduite idéologique, définissant la surdité en fonction des normes médicales « audiocentrées » (Delaporte, 2002), contribue à créer une image dévalorisée socialement de la surdité. D'un point de vue strictement spatial, c'est à partir de ce moment-là que « l'éducation des enfants sourds, jusqu'alors relativement facultative, devient plus systématique et plusieurs instituts spécialisés voient le jour, presque tous voués à l'enseignement oraliste et à la démutisation. Cette prise en charge massive regroupe alors des milliers d'enfants sourds dans des institutions en vue de leur éducation » (Gaucher, 2005a : 158). Par conséquent, alors que le XVIIIe siècle voit l'avènement de la démocratisation de l'enseignement, le XIXe est le siècle de sa généralisation spatiale, dans le sens où les instituts vont se multiplier.

Dans un tel contexte, la vocation des lieux d'éducation obéit au projet d'assimilation des Sourds qui prône le rassemblement, donc la concentration, des enfants et adolescents dans le dessein de leur apprendre à parler oralement afin d'améliorer leur potentiel d'intégration à la société entendante. Cette ligne de conduite contribue à façonner l'épaisseur de sens conférée aux instituts éducatifs qui, dès le XIXe siècle, vont se vêtir du rôle de lieu générique. Par générique, c'est bien la métonymie comme figure de style qui est ici ciblée. Ces instituts, en tant que lieux éducatifs en voie de généralisation, vont en effet venir désigner l'idée même de l'oralisme. Par un glissement de sens des représentations du corps portées par l'idéologie oraliste vers son application, la figure spatiale du lieu éducatif va venir illustrer les pratiques qui s'y déploient. De cette façon, les instituts vont devenir le symbole des représentations stigmatisantes formant le fond de l'idéologie oraliste et considérant la surdité comme une déficience. Par conséquent, les lieux éducatifs, à travers le regard que leur porte la société, vont venir incarner une image négative de la surdité, la réduisant à une déficience. C'est pourquoi les instituts destinés aux enfants sourds vont occuper pendant longtemps le rôle de diffuseur des représentations stigmatisantes de leur condition, des représentations qui influencent le vécu et l'expérience, en somme l'identité, des individus qui y sont rassemblés.

C'est ainsi que du point de vue des représentations, et donc des pratiques qui en émergent, le XIXe siècle apparaît déchiré par le débat opposant gestualisme et oralisme. C'est bien en 1880, date du congrès de Milan, que la tension entre ces deux conceptions pédagogiques devient anthropologique : elle « pose les premières lignes de cette lutte, déjà amorcée dans les pratiques, contre la langue des signes » (Gaucher, 2005a : 156). De l'institutionnalisation de la suprématie du français oral sur la mimique résulte alors une vaste entreprise de démutisation lancée afin de redonner la parole aux Sourds (Rée, 1999). Le Sourd signant

devient désormais un clandestin. C'est pourquoi le congrès de Milan, à travers toutes les mesures de restriction de la langue des signes qu'il comporte, symbolise bel et bien la scission entre le monde entendant et le monde sourd, d'où l'importance anthropologique de cette date. Les lieux éducatifs sont porteurs de ce dilemme idéologique. Dans les instituts, les Sourds, entourés d'orthophonistes plus que de professeurs, passaient la plupart du temps à tenter de rééduquer leur voix, leur ouïe. Si cette méthode a pu permettre à certains Sourds de réveiller leur mémoire auditive et linguistique, d'autres, plongés dans l'isolement total, ont pris le parti de perpétuer une vision gestuelle de leur condition au sein des instituts, devenu le théâtre d'une forme d'oppression aujourd'hui revendiquée.

2. *Les lieux éducatifs : théâtre de l'histoire réinterprétée d'une minorité linguistique opprimée*

De la même manière que tout est mis en œuvre pour apprendre aux Sourds à parler, plusieurs types de résolutions sont pris au sein des instituts afin de limiter le développement des langues de signes dans les milieux pédagogiques. Dans ce cadre, les preuves d'oppression répertoriées par l'historiographie sourde sont très nombreuses. Il est par exemple décidé d'attacher les mains des Sourds pour les empêcher de signer, de la même façon que les livres relatifs à l'enseignement gestuel sont alors brûlés ou cachés. L'autodafé constitue ici le signe d'une négation extrême de la condition sourde, à travers la volonté de faire disparaître la langue des signes. Comble de la coercition linguistique, on va même jusqu'à chasser les professeurs sourds dont la présence au sein des instituts est devenue, en référence à l'oralisme, idéologiquement compromettante, voire inutile (Ravaud et Stiker, 2001 ; Texier, 2005).

Il faut savoir que les lieux éducatifs, en tant que catalyseur social réunissant des individus partageant la même expérience, ont joué un grand rôle dans l'émergence du dynamisme associatif sourd (Delaporte, 2002 ; Gaucher, 2005a). À l'époque, loin de revendiquer une forme d'oppression, comme c'est le cas aujourd'hui, ces embryons associatifs avaient pour objectif l'organisation de rencontres dont le banquet est l'exemple classique. Sur fond d'émulation des pairs, ces rassemblements renforçaient la cohésion et les liens animant les groupements sourds de l'époque. Ils ont vu naître ce que certains qualifient très tôt de « nation sourde », une nation ancrée jusque-là dans les instituts (Berthier, 1852). En regard de ce constat, il apparaît évident, qu'« en imposant l'oralisme, [les directeurs des instituts] sortent les enseignants sourds des institutions et les relèguent à des positions subalternes comme la surveillance d'ateliers et de dortoirs ; de cette manière, les éducateurs entendants deviennent des oppresseurs dont le seul but est

d'éliminer toute velléité de vie associative sourde » (Perreault, 2002 : 156). Au-delà même de ce qu'il implique de ségrégation professionnelle, le déni du corps enseignant sourd instaure dans la pratique la rupture entre le monde sourd et le monde entendant. Cette mesure sédimente davantage la tension anthropologique faisant rage au sujet de la condition linguistique sourde, une tension formalisée par le congrès de Milan. Aujourd'hui, avec le recul que permet le temps historique, ce type de manœuvre pédagogique est essentiel car elle pose une figure de proue sur la conception oraliste donnant ainsi corps au sentiment d'oppression. En somme, une figure qui va venir structurer la tension anthropologique entre monde oral et monde gestuel. Les éducateurs entendants deviennent ainsi un groupe d'oppresseurs avec leurs méthodes « oralistes » imposées, qui prédomine, voire écrase les méthodes gestuelles. C'est pourquoi le congrès de Milan est un point de repère dans l'historiographie sourde puisqu'« il agit comme un marqueur historique de cohésion des communautés sourdes contemporaines prouvant, pour bien des militants, l'oppression que le peuple naissant a dû subir à cause de leur spécificité linguistique » (Gaucher, 2005a : 157).

Force est de constater que le lieu éducatif, révélateur de la tension entre monde sourd et entendant, est le cadre de la constitution d'une mémoire collective sourde. À la fois vécu et imaginé, il est essentiel à la matérialisation et donc à l'ancrage de l'historiographie sourde contemporaine qui trouve ainsi un sens à son émancipation du fait des méthodes pédagogiques qui y étaient pratiquées. C'est donc par l'instrumentalisation discursive du lieu éducatif et des pratiques qu'il symbolise, que l'histoire sourde devient celle d'une minorité linguistique opprimée. Une mythologie dont le tenant identitaire est sans appel. Un exemple précis illustre bien l'impact des visions de la condition sourde diffusées par le fonctionnement même de ces lieux sur la construction individuelle des personnes. Le cas des classes d'*oral failure* canadiennes nous montre en effet comment l'usage de la langue des signes plutôt que de la langue orale est associé à l'échec (Lachance, 2002 ; 2007). Ce sont des détails du même type qui semblent fondateurs de la profondeur identitaire relative à la question sourde puisque c'est à partir de cette volonté oraliste d'« enseigner » une condition stigmatisante de l'individualité des Sourds qu'a pu naître une conscience sourde. C'est cette conscience de soi qui est la source de l'ambition contemporaine d'une identité sourde positive, née du renversement d'un stigmate imposé. À travers la familiarisation forcée des Sourds à la langue orale de leur pays d'origine et le discrédit de l'emploi de la langue des signes, il est alors possible de retrouver le même processus de négation identitaire que celle vécue en France, par les Basques ou les Bretons à travers la prohibition de leur langue.

Considérant le rôle fondateur que jouent les lieux éducatifs au regard de la construction de l'émancipation identitaire sourde contemporaine, leur poids apparaît d'autant plus complexe qu'il est double. Car, si l'histoire de l'oppression linguistique qu'ils sédimentent offre l'opportunité d'y ancrer une mémoire collective, ces figures spatiales ont par la même occasion permis les conditions d'émergence d'une communauté sourde.

3. *Quand la vie clandestine dans les lieux éducatifs devient synonyme de communauté*

La « tyrannie oralisante » soulignée par Harlan Lane, mais aussi caractéristique de l'historiographie sourde (Lane, 1984), ne signe pas pour autant la mort de la langue des signes. Dans les écoles, en effet, la langue des signes s'est transmise, envers et contre tout, par le jeu de divers processus d'innovation sociale et de contournement des interdits. Ces processus, mis en évidence par le sociologue Yves Delaporte, traduisent un réel sentiment de solidarité et de soutien permis par les lieux éducatifs. En effet, lorsqu'un enfant Sourd était placé en institut (ce qui était généralement le cas), il était mis en contact avec des enfants ayant la même particularité physique que lui. Dès l'arrivée de l'enfant, un protocole d'intégration sociale s'engageait dans la cour de récréation et les toilettes, seuls endroits où les enfants étaient autorisés à signer. C'est de cette façon que, pour ce qui est du monde sourd occidental, en l'absence d'instituteurs sourds, les aînés (adolescents) y parrainaient les plus jeunes (enfants) dès leur arrivée en leur transmettant la LSF.

De cette transmission de génération en génération est né un attachement affectif profond à la figure spatiale du lieu éducatif. Pour des enfants qui, de manière générale, étaient issus de parents entendants, les instituts signifiaient le seul lieu où la communication n'était pas un problème. Comme le montre cette Sourde adulte témoignant de son enfance :

> Un jour j'ai été malade et on a téléphoné à ma mère pour qu'elle vienne me chercher. Je pleurais, je ne voulais pas rentrer à la maison. Pour rien au monde je n'aurais manqué un jour d'école. C'était *le seul endroit où on me comprenait quand je parlais et où on me répondait.* Jamais je ne me suis ennuyée à l'école alors qu'à la maison c'était affreux, pendant les repas du dimanche il fallait rester des heures sans bouger, *mains sur la table*. Comme une prison. À l'école j'étais heureuse [...]. On était **entre nous** et j'étais heureuse. (Extrait de *Les sourds c'est comme ça*. Delaporte, 2002 : 239, italiques et mots en gras ont été ajoutés).

Cet extrait témoigne du rôle central qu'ont joué les lieux éducatifs dans l'identité des enfants sourds concernés, à travers le potentiel

d'échanges et de reconnaissance par les pairs qu'ils permettent. Dans ce cadre, le partage d'une langue constitue le médiateur clé orientant la relation à l'espace des Sourds. C'est de cette façon qu'une pratique commune est venue influencer le mode de territorialisation des jeunes sourds témoignant de l'importance accordée aux lieux dans l'expérience qu'ils font de leur environnement. Partant, le parcours en institut signifiait l'entrée effective des enfants dans la société sourde. Ces derniers étaient, de cette façon, intégrés à une communauté prenant racine dans les lieux éducatifs, ces espaces de communication par signes envers et contre tout. À travers une transmission linguistique, qui n'est plus d'ordre filial, mais commandée par le rapport aux semblables permis par l'existence d'un lieu, s'est mise en place une véritable « famille sourde » (Delaporte, 2002). Inutile de souligner à quel point cette qualification de la communauté sourde, d'apparence très impliquée, renvoie plus à une réalité sociale effective qu'à une manipulation contemporaine d'un discours visant le renforcement de liens communautaires.

Par conséquent, c'est évidemment le partage d'une même expérience, doublé du sentiment d'oppression linguistique au cœur des instituts, qui va permettre l'émergence du caractère collectif de la conscience sourde. Or, c'est bien l'entreprise de démutisation servant la conception oraliste qui, par la concentration des individus sourds, a créé les conditions d'émergence d'une appartenance à une communauté sourde au sein des lieux éducatifs. L'altérité caractéristique de ce type de regroupement est ici le moteur et le moyen d'action d'individus qui se réapproprient la construction de leur identité au moyen de la survie et de l'affirmation d'une condition linguistique. L'ethnologue Yves Delaporte (2002 : 231-265) explique bien la complexité du sentiment d'attachement aux institutions qui constituent selon lui le premier pays des Sourds. Les instituts sont le « lieu où s'exerce la domination entendante » et à la fois « le seul pays sourd existant » (Delaporte, 2002 : 232), d'où le double enjeu que revêt le processus d'appropriation identitaire de ce lieu animé par la relation conflictuelle entre les communautés sourdes revendiquant la langue des signes et les conceptions oralistes développées à leur égard. À travers la persistance de la gestuelle liée au combat de la langue, c'est bien le bagage historique formant la mémoire collective sourde qui a pu circuler et se renforcer au fil du temps en étant intériorisé par tous les membres de la communauté grâce aux médiateurs relationnels que sont les instituts éducatifs. C'est pourquoi ces lieux, à l'origine métonymie spatiale des conceptions oralistes stigmatisantes, sont intégrés à la fois comme lieux de mémoire marqués par l'histoire d'une lutte, mais aussi comme des *homeplaces*, soit un ancrage spatial de l'entité sociale « communauté sourde » (Duncan et Lambert, 2004).

À travers leur vécu, mais aussi les discours actuels qu'ils inspirent, ces lieux de mémoire, où l'identité est préservée et sacralisée, sont des sites de reproduction des *homeplaces* en un *appropriating project* (Duncan et Lambert, 2004 : 395). Il s'agit donc d'un détournement du sens de la figure du lieu éducatif du fait de son appropriation symbolique. Des lieux dont l'histoire, réinterprétée, va servir la conscience collective sourde en légitimant la revendication d'une identité gestuelle ancienne qui va au-delà des représentations stigmatisantes de cette condition. Nous rejoignons ici l'ambition de cette participation qui vise la compréhension des fondements spatiaux mis en scène dans la construction de l'identité sourde positive. À l'ère de la déterritorialisation et d'un attachement à l'espace dont les pistes sont sans cesse brouillées, ces lieux de mémoire nous permettent d'esquisser une géographie de l'appartenance (Mitchell, 2000) afin de comprendre l'identité sourde en fonction du mécanisme d'appropriation de l'espace. C'est dans ce cadre que les lieux éducatifs, creusets de l'identité gestuelle sourde, et donc de la culture qui s'y réfère, constituent le cœur de la communauté imaginaire sourde (Anderson, 1996).

B. Tout est question de discours : les dessous idéologiques de cette instrumentalisation des lieux éducatifs

Évaluer réellement l'impact de ces fondements spatiaux en regard de l'identité sourde, nécessite le dépassement du point de vue de l'historiographie sourde. Par l'appréhension des limites de la mémoire collective sourde, il s'agit de désarticuler le processus de construction identitaire à visée émancipatoire afin d'en dégager les enjeux discursifs posés par l'espace dans cette production créatrice de valeurs. Nous verrons alors comment l'existence d'une étroite corrélation entre l'idée d'idéologie et celle d'identité sourde démontre la pertinence du recours au concept d'idéologie territoriale.

1. La lutte d'une minorité opprimée comme expression d'une recréation mémorielle

Les deux moments de l'histoire des Sourds, mis en exergue dans cette analyse géographique des fondements spatiaux de l'identité sourde, sont la valorisation de la gestuelle par l'Abbé de l'Épée (1760) et sa brutale rupture liée au congrès de Milan (1880) ; deux repères intimement liés à l'existence des lieux éducatifs. Aujourd'hui fêtés[2] par toutes les communautés sourdes, ils ont été élevés au rang de mythes pour les Sourds du monde entier. Si elles ont été choisies dans ce travail, c'est

2 Par exemple, la date de la fête en hommage à l'abbé de l'Épée est le 24 novembre.

bien parce qu'à elles seules, ces deux dates synthétisent l'histoire de la lutte culturelle mise en scène dans la mémoire collective sourde. Il ne faut cependant pas perdre de vue que c'est à partir de la deuxième moitié du XXe siècle que ces deux moments ont été dotés, par les Sourds du monde occidental[3], du poids de repères symboliques balisant l'histoire d'une minorité linguistique opprimée en quête d'une identité choisie. Si l'on considère par exemple le cas du Québec, force est de constater qu'en réalité, lorsque le passage des méthodes gestuelles aux méthodes orales s'est opéré, l'absence de contestations a été caractéristique de l'attitude des Sourds du XIXe siècle (Lachance, 2002). Il est alors curieux d'observer que

> le clivage entre les acteurs des polémiques sur l'enseignement oral versus l'enseignement gestuel, tout comme le clivage opposant la communauté sourde à une « norme entendante », possède un sens fort dans les réinterprétations historiques, *même si concrètement cette polémique ne semble pas, de par les traces historiques assez rares qu'elle laisse, avoir été vraiment déterminante dans les rapports entre acteurs sourds et acteurs éducationnels* (Gaucher, 2005b : 8).

D'un autre côté, alors que les discrédits y ont été plus violents qu'au Québec, l'idée de culture des Sourds met plus de temps à s'imposer en France.

En outre, ces contretemps contemporains sont cruellement mis en valeur par un autre constat, tout autant discréditant. Bien qu'occupant une place centrale dans la communauté de mémoire sourde, les lieux d'éducation ne sont guère plus remarquables aujourd'hui par leur fréquentation. L'évolution des systèmes éducatifs de ces pays aidant, il n'existe plus d'espaces dans lesquels une oppression linguistique est aussi visible que par le passé, et ce sans compter l'essor contemporain de l'intégration des enfants en milieu ordinaire[4]. Les modalités éducatives ont réellement changé. Ainsi, tout porte à croire qu'en ce début de XXIe siècle, le rôle prépondérant des lieux d'éducation, en tant que *homeplaces*, appartient plus à l'ordre d'une instrumentalisation symbolique qu'à celui des pratiques éducatives. En soulignant le problème de la distorsion historiquement évolutive des faits dans la production d'une mémoire collective, nous rejoignons les conclusions si chères à Maurice Halbwachs (1950) qui n'aura eu de cesse de clamer le pouvoir déformateur de ce type de phénomène collectif. Nous sommes décidé-

---

3 L'idée de communauté linguistique spécifique a en effet vu le jour dans les années 1960, chez les Nord-Américains sous l'impulsion des États-Unis, et aux alentours de la décennie 1980 en Europe, soit un peu plus tard.

4 Une tendance incarnée en France par la loi 2005 ou *Loi pour l'égalité des droits et des chances, de la participation et la citoyenneté des personnes handicapées.*

ment face à une forme de mystification faisant la part belle au pouvoir créateur de la mémoire, une faculté qui trouve une résonance appropriée avec la capacité d'innovation et d'autodétermination identitaire du Sujet contemporain. Mais alors, quelles valeurs donner à l'écho bruyant des réinterprétations historiques évoquées dans la partie précédente ?

2. *La construction d'une identité de résistance grâce aux lieux éducatifs, figures spatiales cristallisant la tension entre mondes sourd et entendant*

Malgré la mise en évidence d'une part de mystification de l'image des instituts éducatifs au sein de l'historiographie sourde, il est un fait qui n'échappe pas à l'implacable réalité. Comme il l'a été signalé, ce sont les conditions mêmes de scolarisation promues par le modèle oraliste qui, par la concentration des jeunes sourds en un lieu de vie, ont créé un contexte favorable à l'émergence de réelles communautés sourdes. Un environnement social propice à la naissance d'une conscience sourde, soit une assise collective sans laquelle la volonté d'émancipation identitaire actuelle n'aurait pu s'épanouir. C'est dans ce cadre que le statut historique des éducateurs oralistes, en tant que figure de proue oppressive venant structurer la coupure anthropologique entre mondes sourd et entendant, nous renvoie au processus de recréation mémorielle déjà mentionné. Lorsque, par exemple, est évoqué le contexte québécois :

> Ce n'est certes pas en tant qu'oppresseurs que les acteurs de ces institutions ont joué leur plus important rôle dans le développement d'une identité sourde au Québec, même si c'est cette notion qui est sous-jacente à la plupart des représentations qui articulent les revendications identitaires sourdes. [...] ce sont finalement ces acteurs qui ont permis la mise en forme de tensions effectives et imaginées (Gaucher, 2005b : 13).

Ce constat, transposable au reste du monde occidental, illustre le double aspect de l'altérité des Sourds, fondatrice de l'identité gestuelle, qui est permise par le fonctionnement des lieux éducatifs. D'un côté, les individus sourds renforcent leur cohésion communautaire par un ancrage territorial, les *homeplaces*, en ayant intégré les instituts comme une pièce maîtresse de leur mémoire collective. De la sorte, le lieu éducatif est l'attribut de l'identité sourde à laquelle il a été incorporé dans le dessein de la consolider, la reproduire, voire la légitimer par un point d'ancrage spatial. Mais d'un autre côté, cette identité est définie en contraste et en opposition au monde extérieur, réel ou imaginé : *a constitutive outside*, matérialisé au cœur même de ces lieux par la présence d'éducateurs entendants faisant valoir des méthodes pédagogiques dites oralistes (Duncan et Lambert, 2004 : 389). Partant, l'iden-

tité centrée sur les *homeplaces* que sont les lieux éducatifs, en contraste avec un *constitutive outside*, à l'image du monde entendant, tient compte de la double dimension des interactions entre les individus, autrement dit du rapport aux semblables tout autant que de la confrontation avec les entendants.

C'est cette tension anthropologique entre deux univers de sens qui est fondatrice de l'identité gestuelle revendiquée par les Sourds contemporains puisqu'elle permet de penser la construction identitaire suivant le mode de la résistance (Gaucher, 2005b : 12). Dans cette continuité, le caractère mnémonique de ces lieux éducatifs va venir cristalliser dans ces espaces la métaphore des relations extérieur/intérieur des communautés sourdes qui s'y réfèrent. De la rupture entre deux univers de sens produisant des représentations opposées de la condition sourde émerge la conscience collective sourde, une tension qui va dès lors servir d'assise collective à la création d'une identité sur le mode de la résistance. Il est alors possible d'imputer à cette tension, née du fonctionnement des lieux éducatifs, l'origine de l'identité sourde revendiquée.

Ce constat, qui dépasse aujourd'hui les murs des instituts, illustre très bien la constitution de l'identité sourde gestuelle en ce début de XXIe siècle. En effet :

> La prise en compte de l'importance de la communauté sourde et de ses activités par la toujours plus pressante nécessité de partenariat exigé aux institutions ou bien l'octroi de quelques subventions étatiques par exemple, vont accompagner paradoxalement la naissance d'une résistance plus aiguë aux diverses mesures de prises en charge étatiques (Gaucher, 2005b : 12).

Il s'agit bien du fantôme de la gestion entendante stigmatisante, symbolisée par les institutions « audistes » (Lane, 1984), qui, par l'opposition idéologique qu'elle soulève, va jouer le rôle de moteur vis-à-vis de la construction identitaire en question. C'est dans ce cadre que la prise de conscience sourde, issue de la tension idéologique ancrée au cœur des lieux éducatifs, a permis de créer une ligne de conduite obéissant au leitmotiv de la résistance. C'est dans l'interaction entre l'expérience passée d'un lieu et l'aspiration contemporaine à une émancipation identitaire que l'identité sourde positive a pu se construire.

Nous retrouvons là l'importance de la finalité idéologique qui en tout point correspond à la construction de l'identité sourde, soit la libération de l'emprise des institutions « audistes » à partir de la dénonciation des savoirs biomédicaux, et l'affirmation d'une condition linguistique gestuelle. C'est dans la continuité de cette réflexion que l'idée d'idéologie territoriale s'avère appropriée dans l'optique d'une compréhension de la dynamique des enjeux spatiaux portés par l'identité sourde.

3. Peut-on parler d'idéologie territoriale sourde ?

L'exemple de la construction de l'identité sourde illustre bien de quelle façon « l'espace génère des rapports spécifiques et des représentations qui alimentent les systèmes idéologiques devenus autonomes » (Gilbert, 1986 : 60). Ce constat nous renvoie au caractère fondamentalement vécu de l'idéologie s'appuyant sur les conditions matérielles d'existence des individus, et ce, bien que référencée à des pratiques passées portées par une mémoire collective comme c'est le cas dans le cadre de la figure du lieu éducatif. D'un autre côté, le caractère conscient, parce que construit intentionnellement, de l'idée d'idéologie lui permet de tolérer et d'envisager d'un point de vue géographique des pratiques dites novatrices, voire émancipatrices. Cette conception revalorise l'autonomie des idéologies, une autonomie qui va de pair avec l'existence du potentiel de création culturelle des individus, soit avec l'activité identitaire du sujet. Ceci nous conduit à ne plus considérer l'idéologie comme le privilège d'un groupe dominant, tout comme il convient de se départir d'une vision dominant/dominé en tant que lutte évoquant une dualité stricte. L'essentiel, comme le rappelle Peter Jackson, est de comprendre la relation unissant idéologies courantes et idéologies subordonnées afin de voir comment les unes interagissent avec les autres (Jackson, 1989 : 52). C'est dans ce cadre que la réponse identitaire que constitue la résistance culturelle sourde ne rejette pas complètement la culture courante française, mais intègre certains de ses éléments après détournement de sens au sein de son système culturel alternatif. C'est pourquoi l'idéologie développée dans la gestion dite « audiste » sert de repère, voire de point de départ, à l'idéologie émancipatrice résultante de l'action des Sourds. Suivant ce constat, la figure de lieu éducatif, en tant qu'incarnation matérielle symbolisant cette tension à travers la réappropriation qui en est faite au sein de la mémoire collective sourde, incarne la réappropriation des attributs culturels qui fondent la culture courante. La construction de l'identité sourde gestuelle intègre la vision métonymique de l'institut en tant que symbole spatial de l'idéologie oraliste, mais la dépasse ensuite en développant une vision fondamentalement positive de cette figure spatiale servant l'édification d'une identité de résistance. L'espace, devenu territoire par l'appropriation discursive du lieu éducatif par les Sourds, joue donc bien le rôle d'un outil symbolisé par les individus, suivant et justifiant leur stratégie d'émancipation en référence à un contrôle social. Il est alors possible de considérer les détournements et les emprunts d'éléments de culture courante, qui font l'objet d'un « bricolage » identitaire de la part des individus, comme formant une unité à la lumière de l'idéologie qui leur donne un sens.

Mais alors, qu'apporte la notion d'idéologie territoriale à la question qui nous concerne ? Nous définissons l'idéologie territoriale comme « un système d'idées et de jugements autonome qui sert à décrire la situation dans l'espace d'un groupe ou d'une collectivité » (Gilbert, 1986 : 60). La production de sens suscitée par une idéologie territoriale, et à laquelle elle donne cohérence, offre d'identifier simultanément des individus et des espaces qui ont « une utilité posée, voulue, construite » (Berdoulay, 1985 : 211). Suivant les résultats présentés, l'idéologie territoriale référencée aux populations sourdes fait la part belle à la figure des lieux éducatifs en tant qu'espaces dotés d'une certaine centralité matérielle et symbolique dans le vécu communautaire de ces individus. Dotés d'un pouvoir structurant en tant que points de repère spatiaux choisis, les anciens instituts représentent un élément autour duquel converge la relation affective des Sourds à leur cadre de vie. Mais encore, par les liens étroits qui unissent l'émergence de communautés sourdes à la figure du lieu éducatif, l'idéologie territoriale sourde va venir expliquer le rassemblement d'individus en fonction d'une volonté d'émancipation identitaire fonctionnant sur le mode de la résistance. De cette interprétation symbolique fondée sur le rapport à l'espace des Sourds va ainsi découler la consistance matérielle de l'identité sourde alors légitimée. Lieu et identité se trouvent solidaires par le jeu de l'idéologie territoriale sourde.

L'idéologie territoriale des Sourds viendrait alors justifier, grâce à l'ancrage territorial que sont les instituts éducatifs, la concentration des individus sourds sur un même territoire, à l'instar du quartier St Seurin-Fondaudège (Bordeaux, France) ou encore celui de Charlebourg (Québec, Canada). Ayant valeur de solidarité pour les membres du groupe, elle renforce la cohésion au sein de l'entité « communauté sourde » en induisant une assise spatiale partagée. Cette construction symbolique vient donc soutenir la volonté de former une communauté de la part des individus sourds, conformément à leur altérité. Ce type de conclusion peut expliquer pourquoi, si l'on prend l'exemple de la ville de Québec, la présence de l'IRDPQ[5] a été ignorée pendant quelque temps par les populations sourdes lors de sa création. Il est en effet possible de mettre en relation cette volonté de mise à l'écart avec la localisation de cet institut situé dans la Basse ville alors que le cœur de l'activité sourde était, conformément à l'idéologique spatiale des Sourds de Québec, centrée sur l'ancien Institut des Sourds et Muets, à Charlebourg. Un déni spatial dont la portée identitaire est aussi évidemment liée au refus d'une gestion « audiste » ; les facteurs identitaires et spatiaux étant ici les deux faces d'une même médaille. C'est dans ce

[5] Institut de Réadaptation en Déficiences Physiques du Québec.

sens que, d'un point de vue plus pragmatique, les interventions publiques destinées aux Sourds auraient tout à gagner à tenir compte de l'idéologie territoriale de ces derniers, car les enjeux spatiaux soulevés par la construction de l'identité sourde apparaissent déterminants dans le vécu de ces individus. L'appréhension du rapport à l'espace d'une population peut réellement renseigner les politiques publiques vers leur optimisation concrète par la recherche de compromis spatiaux. Mais, à travers la prise en compte de l'idéologie territoriale sourde, il s'agit bien de reconnaître la culture des Sourds d'un point de vue politique, une forme de reconnaissance loin d'être évidente en Europe malgré les avancées nord-américaines.

Ces conclusions nous conduisent à reconsidérer la liberté d'affirmation identitaire des communautés urbaines sourdes à travers l'idéologie territoriale qu'elles développent et qui s'appuie sur les conditions d'existence des Sourds. Par la réinterprétation du sens des lieux éducatifs, l'espace va devenir un outil servant le projet d'autodétermination identitaire des Sourds. Tout comme le territoire ainsi créé, et les pratiques spatiales qu'il induit, va venir renforcer l'idéologie territoriale créée. Dans ce contexte, force est de constater que, par leur baisse de fréquentation, voire leur disparition, les lieux éducatifs sont condamnés à appartenir au passé. Qu'en est-il des ancrages spatiaux plus contemporains ? Il semble que les instituts éducatifs, en tant que lieux de mémoire et *homeplace*, sont aujourd'hui associés à d'autres lieux clés comme l'illustrent les centres associatifs. Dès à présent, soulignons que ces deux marqueurs spatiaux, les uns porteurs d'une mémoire collective comme les lieux éducatifs, les autres plus proches des pratiques spatiales actuelles comme les lieux associatifs, nous permettent de définir un territoire-réseau des Sourds. Si nous avons choisi d'associer le mot « réseau » au « territoire », c'est bien parce que l'articulation du rapport à l'espace des Sourds, induit par l'idéologie territoriale mise en évidence, semble produire une organisation nodale de l'espace, soit un territoire articulé autour de lieux en réseau.

II. Le territoire-réseau des Sourds illustré grâce à l'exemple des lieux associatifs

À la suite d'une succincte contextualisation de la nature des associations concernées par ce travail, nous verrons de quelle manière la figure du lieu associatif peut être qualifiée de « pays des Sourds » contemporain. Ce pays, devenu figure générique du fait de la visibilité qu'il revêt aux yeux des personnes sourdes fortement mobiles apparaîtra alors sous le jour d'un rouage essentiel au fonctionnement du territoire-réseau des Sourds. Le caractère nodal ainsi mis en évidence nous permettra

d'expliciter la configuration territoriale qui donne chair à l'idéologie territoriale sourde déjà mise en évidence, une idéologie dont nous soulignerons à nouveau l'impact sur la construction de l'identité sourde gestuelle.

A. L'univers associatif des Sourds français : le partage et la promotion d'une langue commune comme fil conducteur

Il est nécessaire de s'attarder quelques instants sur une distinction quant aux différentes formes associatives contemporaines émanant du monde sourd français dont la particularité est d'être fragmenté par type de surdité. Ces types d'association traduisent différents modes de communication car la maîtrise de la langue est la revendication majeure de ce secteur du handicap. De ce fait, cet univers associatif apparaît éclaté entre les Sourds natifs ou Sourds gestuels, les malentendants, les devenus Sourds ainsi que les parents d'enfants sourds. La distinction entre les termes « Sourd », « malentendant », et « devenu Sourd » est davantage basée sur le langage utilisé de préférence par la personne (langage parlé[6] ou gestuel), plutôt que sur le degré de perte d'audition. C'est pourquoi, alors que les associations de malentendants, de parents d'enfants sourds et de devenus Sourds se centrent sur la communication orale caractérisée par des cours de lecture labiale avec l'aide d'orthophonistes, les associations de Sourds natifs privilégient les cours et l'interprétariat en LSF. De cette division émergent deux types d'entités associatives : les institutions associatives et les associations au sens strict. Généralement, les institutions associatives ont été créées dès le début du XIXe siècle par des congrégations religieuses qui regroupaient des enfants, congrégations remplacées ensuite par les implications des parents d'enfants sourds, financées par l'État. Les associations, quant à elles, existent depuis le milieu du XIXe siècle et leur création répondait à la volonté de rassemblement des Sourds adultes comme nous l'avons vu à travers l'histoire de ces entités (partie 1. A. 2). La différence entre ces deux entités associatives réside donc dans l'initiative de leur création : alors que les institutions associatives sont des entités créées par des entendants pour les Sourds, les associations vont elles être créées par des Sourds, pour des Sourds. C'est de ces dernières qu'émanent les plus fortes revendications, puisqu'elles prônent le statut de minorité linguistique en arguant la maîtrise de la LSF. C'est pourquoi ce chapitre se focalise sur les associations de Sourds et non pas sur les institutions associatives.

---

6 Le langage parlé est ici accompagné de l'utilisation d'appareils auditifs (comme les implants cochléaires) et d'autres aides techniques de suppléance à l'audition.

L'essentiel est de se rappeler que le lien entre toutes ces associations est le partage, la défense et la perpétuation de la LSF, et du bagage culturel qui l'accompagne. Cet intérêt, commun à tous malgré des fonctionnalités (loisirs, sport, travail) et des tailles (proportionnelles à celles des villes qui s'y réfèrent) différentes, confère aux lieux associatifs la vocation d'organe spatial de diffusion de l'identité sourde gestuelle, comme nous allons le voir dès à présent.

B. Le lieu associatif comme creuset et relais de diffusion contemporain de l'identité sourde gestuelle : le nouveau « pays des Sourds » ?

Le travail de terrain à l'origine des résultats présentés dans cette section a été effectué auprès de deux lieux associatifs, la Maison des Sourds à Pau et le Centre de la Promotion Professionnelle des personnes Sourdes (CPPS) de Bayonne, tous deux situés dans le même département, les Pyrénées-Atlantiques (France). Bien que son étude fût moins exhaustive, nous avons également tenu compte de l'exemple de Bordeaux à titre comparatif, ce qui nous a permis d'avoir une vision globale de la région Aquitaine.

Les centres associatifs sont généralement connus par la majorité des Sourds des agglomérations concernées. À la question de la proportion des Sourds fréquentant cet endroit, les membres actifs de la Maison des Sourds à Pau affirment connaître tous les Sourds de la communauté d'agglomération paloise de plus de 20 ans, qu'ils soient adhérents ou qu'ils se contentent de fréquenter ce lieu. Selon ces mêmes personnes, il existerait deux motifs principaux expliquant cette fréquentation très marquée. Le premier est évidemment lié aux services sociaux qui y sont offerts gratuitement et qui accompagnent les Sourds dans leur quotidien. Le besoin d'aide concernant les actions quotidiennes semble créer une forme de dépendance à cette assistance, qui se traduit par une survalorisation fonctionnelle des lieux associatifs par les Sourds. Le second motif de fréquentation est plutôt d'ordre affectif. En effet, « à partir du moment où il y a un Sourd, tout seul, isolé dans sa famille, son plaisir c'est de pouvoir se retrouver dans des gens qui peuvent le comprendre et qui peuvent être attentifs à sa communication » (entretien Maison des Sourds). Cette citation soulève l'importance du partage d'une langue commune, la LSF, dans les liens qui unissent les Sourds de l'agglomération paloise entre eux. Il est ainsi fait mention de l'existence d'une « communauté linguistique » (*idem*), qui traduit une socialisation par les pairs dont le lieu associatif est le médiateur.

Un des membres mentionne une anecdote qui est révélatrice à la fois de la difficile socialisation au contact des entendants, même proches, et

de l'importance de ce mode de socialisation passant par un rapport aux semblables chez les Sourds. Il raconte en effet l'expérience d'une Sourde oraliste[7], mariée à un entendant, qui, lorsqu'elle organise un repas chez elle, invite des Sourds, car il vient toujours un moment où les entendants l'ignorent, et cela sans compter la fatigue qu'elle éprouve à tenter de communiquer avec eux. L'interviewé conclut l'anecdote en insistant sur le fait qu'au sein même de son foyer, cette personne ne se sent pas intégrée par rapport au groupe d'amis de son mari.

Dans la même optique, le témoignage de l'expérience de cette personne sourde, elle aussi oraliste, évoque les mêmes difficultés de communication avec les entendants, vécues au sein de sa propre famille :

> Par exemple, dans ma famille, depuis longtemps, si on m'invite à un repas, c'est non.
>
> (Enquêteur) Pourquoi ?
>
> Parce qu'on ne comprend rien. Non. Il est hors de question (il est catégorique). Avant ! oui ! J'ai vécu ces situations-là. Intérieurement, c'est très frustrant et je ne veux pas m'abîmer, moi en tant qu'humain, je ne veux pas m'abîmer ! C'est toujours moi intérieurement qui chauffe, et eux ! ils ne font aucun effort ! (énervement). À part, « ça va ? oui ». Après on parle (signes : « repas » et « beaucoup de choses qui se disent » et « lui est perdu »). C'est pas possible. Donc maintenant c'est fini.

Les difficultés de communication, prégnantes aussi bien dans le cercle affectif des proches que dans la société entendante en général, nous renvoient à la position liminale des Sourds dans les interactions quotidiennes qui marquent les échanges sociaux. Cette position oscillant entre intégration morale et problème d'interaction, témoigne d'une situation d'entre-deux, ou *double bind*, soit un mélange de distance et proximité, vécu dans les échanges sociaux courants (Calvez, 2000 ; Blanc, 2007). Parallèlement, la Maison des Sourds de Pau est, pour les Sourds palois et des environs, le lieu où la communication avec les semblables ne pose pas problème par contraste avec les interactions les confrontant aux entendants. L'altérité très forte permise par ce lieu contribue donc à nuancer la position liminale des Sourds dans la société entendante, puisqu'il offre un espace d'ordinarité grâce au partage d'une expérience similaire. C'est pourquoi le sentiment d'isolement au sein des interactions sociales quotidiennes, même au sein du cercle affectif de la famille et parfois dans leur propre foyer, renforce la centralité

---

[7] Autrement dit qui arrive à communiquer avec les entendants au prix de fatigants efforts de compréhension. Ceci dit, cette capacité offre tout de même la possibilité d'une communication.

symbolique de ce lieu associatif dans l'espace vécu et représenté des Sourds. De fait, à la lumière de ce constat, les activités sportives, et de loisir en général, organisées par la Maison des Sourds semblent consolider la dynamique de cette altérité.

En outre, le rôle de médiateur propre à la LSF dans ce mode de socialisation explique la revendication de l'appartenance à une minorité linguistique, représentation positive de la condition des Sourds. Les Sourds peuvent évidemment communiquer en LSF dans tous les espaces de la ville de Pau, mais ils seront toujours minoritaires. Dans ce sens, la Maison de Sourds de Pau offre le seul cadre spatial de la ville où les Sourds sont majoritaires. Le partage d'une proxémie particulière, c'est-à-dire de codes spécifiques dans les échanges fondés sur une langue visualo-gestuelle (la LSF), caractérise donc la sphère communicationnelle de la Maison des Sourds. Ce lieu offre ainsi la possibilité d'une mise en scène du processus de socialisation où, d'un point de vue identitaire, les semblables vont servir de support d'identification. Il est donc possible de dire que, par contraste, la liminalité vécue par les Sourds, soit la situation d'entre-deux dans la société entendante, renforce l'affirmation identitaire de ces individus grâce au partage d'une proxémie spécifique au sein du lieu associatif. Par conséquent, ce rapport d'identification aux semblables confère à ce lieu les propriétés de diffusion et de reproduction d'une identité gestuelle revendiquée. Le lieu associatif est un substitut à la société entendante et renforce la cohésion du groupe social formée par la population sourde vers une altérité sélective.

Il semblerait donc que le lieu associatif soit un nœud central des activités des Sourds, du fait de l'altérité particulière qui s'y exprime : « C'est un repère, chacun a sa façon de l'avoir en repère. Certains c'est pour se retrouver, d'autres c'est pour le service social, d'autres c'est pour l'interprétariat, d'autres c'est pour les aider » (entretien Maison des Sourds). Cette centralité est d'autant mieux mise en valeur par un membre actif du CPPS qui, en comparant Pau à Bordeaux, explique : « c'est vrai que la différence à Pau c'est qu'ils ont un local, en plus un local où il y a un bar, bon oui, ça fait un peu un café quoi. Là, les Sourds viennent ». L'incarnation du monde associatif palois dans un lieu, la Maison des Sourds, démontre bien l'importance d'un ancrage spatial vis-à-vis de la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une communauté linguistique. La mise en scène gestuelle des Sourds dans ce lieu associatif, fondée sur une socialisation marquée par des échanges entre pairs dont la LSF est le vecteur, érige la Maison des Sourds de Pau comme le centre de gravité de la vie quotidienne des Sourds palois et des environs.

La LSF est aujourd'hui considérée comme une langue métonymique, c'est-à-dire qu'un élément va venir désigner le tout. L'exemple du mot « ennuyeux » illustre très bien cette particularité linguistique par l'usage du signe « raser », de « raser la barbe » (main frottant la joue). Par analogie, il semblerait que le rapport à l'espace des Sourds, vu à travers le prisme de la notion de lieu, fonctionne lui aussi sur le mode de la métonymie en termes de figure de style. Le centre associatif va en effet rappeler, par son incarnation matérielle, l'existence d'une communauté sourde en général, comme il va la renforcer. Voilà comment un lieu désigne une entité humaine dont les implications identitaires sont le ciment de la cohésion de ce groupe à travers le partage d'une langue. C'est pourquoi, à l'image des lieux éducatifs passés, le lieu associatif est aujourd'hui un rouage spatial essentiel à l'idéologie territoriale sourde déjà mise en évidence. C'est dans cette optique que, reprenant la métaphore d'Yves Delaporte, le lieu associatif correspond en tout point au nouveau « pays sourd », soit l'espace où les Sourds se retrouvent entre pairs. Le lieu associatif en tant que métonymie évoque un territoire directement lié à la pratique d'une langue, une pratique mêlant revendications associative et identitaire, les deux étant liées. Il offre de comprendre une organisation nodale du rapport à l'espace des Sourds, comme nous allons le voir dès à présent.

C. Du « pays des Sourds » au territoire-réseau : une pratique spatiale multi-scalaire ?

D'un point de vue plus externe à la vie associative des lieux étudiés, la confrontation des discours des personnes rencontrées nous a permis de mettre en lumière une structuration symbolique de l'espace social des Sourds plus globale. Les discours recueillis sur la dynamique des lieux associatifs démontrent en effet une centralité de ces entités à différentes échelles socio-spatiales. Ces résultats permettent ainsi de situer l'influence des lieux associatifs, sur la construction identitaire des Sourds, suivant une idéologie territoriale articulée concrètement sous la forme d'un territoire-réseau.

1. Mobilité et visibilité comme ferment du territoire-réseau des Sourds

Les discours portant sur la dynamique des lieux associatifs montrent la centralité symbolique de ces lieux dans les agglomérations concernées, en référence à l'altérité caractéristique des personnes sourdes. Mais ce repère spatial structure aussi l'espace vécu et représenté des populations sourdes non domiciliées dans les agglomérations en question. Comme l'indiquent les membres de la Maison des Sourds à Pau,

> Tous les Sourds connaissent l'endroit. Tous. Même...aujourd'hui, les gens sont tellement demandeurs d'informations que finalement, *comme on est connu des institutions*, on est quand même connu depuis 20 ans par tout le monde donc *même par les Sourds de passage. Quand ils viennent, ils demandent s'il y a une Maison des Sourds à Pau, on leur dit oui et on leur donne l'adresse*.

Cette citation illustre le fait que lorsque des Sourds non locaux arrivent à Pau, ils utilisent les institutions (soit les services sociaux comme la mission locale) pour être orientés vers la Maison des Sourds. Cette pratique induit l'existence d'un réseau d'information, caractéristique du monde des Sourds, organisé autour des lieux de concentration de cette population. De fait, le lieu associatif devient un repère spatial générique, présent dans de nombreuses villes, sorte de centre névralgique de la vie sociale des Sourds. Il rend visible cette population, vis-à-vis de leurs semblables, dans chaque milieu urbain en étant pourvu. Nous défendons donc la thèse que les lieux significatifs, symboliquement parlant, du quotidien des Sourds forment un réseau commun à toute la France du fait des pratiques communautaires en référence au critère ethno-linguistique que présente cette population. Ce résultat va de pair avec le constat d'une mobilité spatiale très développée au sein du monde sourd français. C'est ce qu'indique un des enquêtés lorsqu'il évoque la nécessité de se déplacer pour assister aux évènements culturels animant le monde des Sourds, faisant la part belle aux grosses agglomérations telles que Paris ou Toulouse : « Donc on bouge quoi. Pour aller au théâtre par exemple, on est obligé d'aller à Paris, à l'IVT (*International Visual Theater*) ».

En outre, les propos d'un membre de la Maison de Sourds de Pau, ayant beaucoup voyagé, montrent la facilité d'échange de tous les Sourds du monde entre eux, du fait d'une langue des signes construite sur les mêmes critères : « c'est pour ça que les Sourds forment une communauté internationale, c'est parce qu'ils ont une communication qui est lisible, je ne dirai pas qui est identique, mais qui est lisible entre eux ». Ce témoignage montre que le réseau humain des Sourds serait d'ampleur internationale puisque, dans chaque ville du monde, il y a des Sourds. De fait, tout porte à croire que dans chaque ville il y a des lieux de rencontre sourds, il est ainsi possible de parler de réseaux de lieux internationaux. Il semblerait même que la volonté d'affirmation identitaire du monde des Sourds serait renforcée par le caractère nodal des lieux de rencontre, existant du fait d'une altérité revendiquée.

Par conséquent, le lieu associatif, compris comme « pays des Sourds » dans un contexte faisant la part belle à la mobilité, ouvre la perspective d'un pays qui ne se limite pas à un seul lieu. Du fait du

réseau de lieux associatifs, leur espace apparaît plus ouvert et porte donc moins la marque d'une concentration proche de l'isolement comme ce fut le cas avec les instituts éducatifs. La combinaison des deux paramètres, mobilité et visibilité, se révèle être, dans ce contexte, un facteur de fluidité des liens communautaires, une dynamique qui va venir sous-tendre une forme de réseautage animant le territoire des Sourds. Ainsi, le caractère nodal caractéristique du rapport à l'espace des Sourds légitime le recours à l'idée de territoire-réseau des Sourds dans l'optique de caractériser leur mode de territorialisation. L'articulation de cette forme spatiale aux revendications identitaires des Sourds, au sein de l'idéologie territoriale déjà mise en évidence (partie I, C. 3), garantit ainsi une plus grande diffusion de l'identité gestuelle à travers sa généralisation à différentes échelles : locale, régionale, nationale et internationale.

2. Structuration des lieux de diffusion de l'identité gestuelle au sein du territoire-réseau des Sourds

Remarquons que le poids accordé aux lieux associatifs au sein de l'idéologie territoriale donnant sa cohérence au territoire-réseau des Sourds, ne doit pas éclipser l'importance d'autres lieux connus ou fréquentés, à l'instar des lieux éducatifs. Bien que leur forme originelle ait opérationnellement disparu, ces derniers ne peuvent pas être considérés comme obsolètes du fait d'un héritage symbolique encore très présent, comme nous l'avons vu précédemment (partie I, C. 2). Les discours recueillis dans le cadre des entretiens utilisés mettent en lumière une structuration symbolique des villes, en fonction de lieux dont la centralité est voulue par les Sourds, qui s'applique aussi dans le cadre des lieux éducatifs spécialisés. À la question de l'existence d'autres lieux de rassemblement des Sourds à Pau, un membre actif de la Maison des Sourds répond en effet :

> Je vais vous dire une chose, *n'ont de lieux multiples que des villes avec des écoles de Sourds.* C'est-à-dire que dans le temps, les Sourds allaient dans des institutions spécialisées. Depuis la loi 1975 ce n'est plus une obligation puis la loi 2005, ça devient presque une interdiction… Donc ce qui s'est passé jusque-là, ils allaient dans des écoles spécialisées. Quand ils sortaient de l'école, l'institution, les frères, les sœurs, même, après, les civils, avaient un carnet d'adresses pour leur trouver du travail. *Donc finalement ils s'installaient autour de la ville. C'est pour ça qu'il y a une grosse concentration autour de Toulouse, c'est pour ça qu'il y a une grosse concentration à Albi, à Bordeaux parce que c'étaient les endroits où il y avait des écoles spécialisées.* Par contre, c'est vrai que nous ici, comme on n'avait pas d'école spécialisée, on en avait plein qui sont d'origine d'ici et qui sont partis. Qui sont partis travailler à Bordeaux ou à Toulouse, et qui ne

sont jamais revenus. Donc nous on a une petite concentration de Sourds quoi. On en a 300, donc, finalement, je veux dire ça nécessite pas d'avoir plusieurs endroits.

Ce fragment de discours explique la forte concentration de Sourds dans les grandes villes en fonction des lieux éducatifs spécialisés. Ces derniers occupent eux aussi, comme les lieux associatifs, une place centrale dans l'espace vécu et représenté des Sourds, c'est un repère spatial. Or, plus le groupe des Sourds est important, plus « ils peuvent se permettre de plus occuper l'espace culturel, associatif, espace sportif » (entretien Maison des Sourds de Pau). De fait, la poly-centralité urbaine des lieux, associatifs et éducatifs, semblerait avoir un impact sur la visibilité de ces individus dans l'espace public. Par ailleurs, cette concentration, du fait d'un parcours scolaire dans les mêmes institutions, renforce l'altérité à caractère communautaire de cette population. Toujours selon la même personne, le fait d'avoir fréquenté des établissements spécialisés confère aux Sourds un lien affectif particulier entre eux :

> Comme quand il n'y avait pas des écoles dans tous les départements, ce qui fait que, dans une école, ils étaient de 5, 6, 7 voir 8 départements quoi. Donc c'est vrai qu'ils ont tendance déjà, rien qu'entre eux à avoir des amis bien forts qu'ils ont rencontrés à l'école. Le fait d'être en internat, ça lie des liens, ça fait des liens très forts, donc *ils se réunissent par famille entre eux.*

Cette idée de famille sourde, déjà mise en évidence par Yves Delaporte, renforce, par son indépendance des familles biologiques et de l'origine géographique, le caractère nodal du rapport à l'espace des Sourds vers l'affirmation d'un territoire-réseau.

Dès lors, la combinaison des lieux associatifs et éducatifs semble contribuer à la visibilité des Sourds au sein même du monde de la surdité à une échelle nationale, tout comme ils constituent le ferment de la communauté linguistique formée par ces individus. Du reste, si la recherche d'une idéologie territoriale sourde apparaît pertinente, c'est bien parce qu'elle offre d'entrevoir la configuration territoriale qui donne chair au territoire-réseau des Sourds. L'identité gestuelle sourde est relayée, d'un point de vue spatial, par une structure symbolique faite de nœuds multiples que sont les lieux, chaque lieu étant complémentaire au sein du territoire-réseau mis en évidence. C'est dans ce cadre qu'il est possible d'affirmer que les villes possédant un lieu éducatif vont représenter un nœud de grande influence, reconnu par des échelons spatiaux inférieurs qui en sont dépourvus, à l'image de Bordeaux et Toulouse, par rapport à Bayonne ou Pau pour ce qui est de la situation du Sud Ouest de la France.

Cependant, la citation sur les lieux multiples souligne le problème de la loi 2005 concernant la baisse de fréquentation des centres éducatifs spécialisés. La quasi-obligation de scolariser les enfants en milieux « normaux » est souvent perçue comme la destruction partielle des liens affectifs, d'ordre communautaire, unissant les Sourds. Cette tendance aurait pour conséquence la dégénérescence des lieux de diffusion de l'identité sourde positive. Suivant les propos tenus par un membre actif de la Maison des Sourds : « Moi, j'appellerais pas ça la chute de la communauté mais l'isolement de la personne sourde ». Or, il paraît nécessaire de nuancer ce point de vue. En effet, les membres du CPPS comme ceux de la Maison des Sourds de Pau sont d'accord pour considérer la maîtrise des nouvelles technologies, à l'instar d'Internet, comme une avancée radicale en termes de contact et d'échange entre Sourds. Ils considèrent Internet comme l'avenir de la communauté sourde. C'est aussi ce que nous a fait entendre, lors d'un entretien, Marylène Charrère, chargée de communication du site *Websourd*, basé à Toulouse. La visioconférence et les webcams permettant les échanges en LSF semblent être une échappatoire à l'isolement promis aux personnes sourdes par le biais du bagage législatif de la nouvelle loi 2005. Nous pourrions même affirmer que l'usage de plus en plus courant d'Internet chez les Sourds serait une alternative aux difficultés proxémiques qui marquent les interactions Sourds/Entendants. Après tout, nous vivons dans un monde où, par exemple, les contacts amoureux passent de plus en plus par ce média virtuel, comme nous le montre l'exemple de l'entreprise *Meetic*[8]. Dans l'expectative, Internet ne serait-il pas un nouvel espace, lieu planétaire abstrait, qui favoriserait la rencontre et l'échange entre des individus dont c'est justement la dimension orale de l'interaction qui pose problème ? Non seulement Internet peut contribuer à faciliter les échanges interculturels entre Sourds et entendants, mais cet univers virtuel constituerait également un relais de diffusion de l'identité sourde positive vers l'affirmation d'une culture sourde.

Il semble donc que, loin de voir dans la loi 2005 une destruction des lieux de diffusion de l'identité sourde positive, il paraît plus pertinent de prôner la thèse d'une recomposition de ces lieux en réseau, fluidifié par la dynamique communicationnelle qu'offre Internet. Internet jouerait alors le même rôle que la mobilité en référence à une idéologie territoriale dont la propriété principale serait la diffusion d'une identité sourde gestuelle, et de sa culture. Il est toutefois pertinent, en dernier lieu, de nuancer la cohésion de ce territoire-réseau.

---

[8] À ce jour (2008), le site *Meetic*, leader sur le marché européen de la rencontre sur Internet, enregistre depuis sa création en 2001, 17 millions d'adhérents.

3. Dissonances dans le monde sourd : nuancer l'unité du territoire-réseau sourd

Malgré un intérêt commun pour la revendication concernant la diffusion de la LSF, les divergences de pensée dans le monde associatif sourd sont déterminantes. Le discours tenu par les membres du CPPS sur la Maison des Sourds de Pau illustre les dissonances discursives dans la mise en œuvre du processus associatif, en dépit de logiques idéologiques identiques.

Rappelons que si nous avons choisi l'entretien semi-directif comme technique de collecte des informations, c'est bien parce que nous nous focalisons sur la dynamique discursive qui fonde les lieux à partir d'acteurs, négociant au fil de l'entretien une structuration de l'espace par les lieux associatifs. Dans cette optique, les relations spatiales font partie des ressources et des procédures que les enquêtés ont pour saisir et bâtir le monde de façon intelligible et pourvue de sens. Or, lorsque j'explique à certains membres du CPPS les tentatives de développement de l'accessibilité à la Bibliothèque Patrimoniale et Publique de Pau entreprises en partenariat avec la Maison des Sourds, ils expriment le manque d'information dont les Sourds de Bayonne font l'objet concernant les activités paloises. Ce constat reviendrait à souligner un défaut de communication au sein du territoire-réseau de lieux associatifs dont nous avons postulé l'existence, mais la situation est autrement plus complexe. À vrai dire, le CPPS développe en quelque sorte une attitude de rivalité vis-à-vis de la Maison des Sourds de Pau. Cette position est visible au cours d'un entretien lorsque sont évoqués les cours de LSF proposés à Pau avec des phrases du type « à Pau c'est pas ça, c'est pas des professionnels », et, pour se justifier :

> À Pau, il n'y a que deux niveaux, un niveau débutant et un niveau amélioré. C'est tout. C'est pas possible. Ici, il y a six niveaux. À Toulouse et à Bordeaux, il y a 12 niveaux. En fait, Toulouse et Bordeaux suivent le référentiel d'apprentissage des langues en Europe. Ils suivent à peu près ça. Nous on suit les anciens programmes qui ont été créés par les organismes de formation comme l'académie IVT.

Cet extrait illustre à la fois le rapprochement de Bayonne vis-à-vis de Toulouse et Bordeaux, ainsi que la prise de distance avec Pau. De la même façon, la Maison des Sourds dénigre le monde associatif bordelais, imputant la création de l'institution paloise aux lacunes de celle de Bordeaux :

> Parce que ce qui s'est passé quand on est arrivé ici, c'est un petit truc mais, quand je suis arrivé ici y'avait pas d'association. Alors il y avait un monsieur qui s'appelait X., qui était délégué de l'association des Sourds de Bordeaux pour les Pyrénées-Atlantiques. Donc on payait les cotisations à

> Bordeaux et puis on allait une ou deux fois par an à Bordeaux. C'était pénible d'aller à Bordeaux. Donc les Sourds ici m'ont dit « faut faire une association ». *Et Bordeaux voulait pas qu'on fasse d'association parce que bien sûr ils savaient bien qu'ils allaient perdre les adhésions du Sud-Ouest.* Donc, en plus ma femme était de Toulouse, donc nous on était parti de Toulouse, donc on avait adhéré à Toulouse donc Bordeaux avait vu d'un mauvais œil qu'on avait adhéré à Toulouse. Je me rappelle le responsable de Bordeaux m'avait dit « oui ! normalement tu devrais adhérer à Bordeaux ! Pourquoi t'as adhéré à Toulouse ? ».

Cette position traduit donc bien les tensions entre les responsables associatifs du monde sourd, tout comme il fait aussi intervenir l'idée de famille sourde dans son discours structurant l'espace associatif.

> Le problème c'est qu'en fait, c'est plutôt les dirigeants. Les responsables. Moi j'étais très très ami avec la présidente d'Albi. Donc, comme on était très amis, on organisait des trucs en commun. Après, ma femme elle est de Toulouse. Donc on a été longtemps membre de Toulouse. Donc ça passait aussi très très bien avec Toulouse. Donc Pau on a toujours été plus sur Midi-Pyrénées que sur l'Aquitaine.

Ainsi, les discours des dirigeants associatifs rencontrés tiennent compte des luttes d'influence et des liens d'affiliations communautaires caractérisant le monde sourd, dans leur manière de structurer l'espace en fonction de la dynamique des lieux associatifs. Il apparaît que Pau revendique son affiliation à la région Midi-Pyrénées plutôt qu'à celle d'Aquitaine à laquelle, par contre, Bayonne adhère. Ces appartenances différentes expliquent les désaccords entre les responsables des lieux associatifs de Pau et de Bayonne, qui, chacun, se positionnent différemment dans le réseau de lieux signifiants pour les Sourds français. Il en découle des centralités différentes dans leur conception hiérarchique des lieux associatifs qui forment la morphologie spatiale du territoire-réseau sourd français. Cette rivalité expliquerait le manque de transparence dans la circulation des informations entre ces différents cœurs de rassemblements urbains des Sourds. Il existe des obstacles symboliques, intrinsèquement liés à des luttes d'influences, qui limitent, de fait, la coordination des lieux associatifs entre eux et affaiblissent ainsi l'idéologie territoriale dont fait l'objet cette participation, bien que la rugosité soit une composante indissociable de tout système. Ainsi, le territoire-réseau des Sourds mis en évidence précédemment traduit une situation qui, loin d'être idéale, renvoie à des luttes de pouvoir.

Enfin, rajoutons deux mots sur l'existence internationale du territoire-réseau des Sourds. Il s'est avéré que dans la réalité des populations sourdes, la pratique multi-scalaire concrète de l'espace mis en évidence relèverait plus du mythe que de la réalité en étant le privilège d'une

minorité. Nous avons déjà mis en évidence la part de mystification qui donne chair aux lieux éducatifs, mais il semblerait ici que le problème soit autre. Nous voici arrivés à la question d'une minorité produisant un rêve loin d'être accessible à la majorité. Mais ce débat nécessite un travail de recherche plus approfondi afin d'en déterminer les tenants et aboutissants. Définitivement, voilà bien des pistes de recherches géographiques pour un renouvellement de la question identitaire sourde.

III. En guise de conclusion

La problématique identitaire sourde peut être comprise à travers le prisme explicatif de disciplines toujours plus nombreuses. La géographie culturelle, quant à elle, a montré de quelle façon la construction contemporaine de l'identité sourde gestuelle se nourrit du rapport unissant mémoire et espace. Par la réinterprétation du sens porté par la figure spatiale du lieu éducatif, c'est bien une identité fonctionnant sur le mode de la résistance qu'il nous a été permis de voir en premier lieu. L'étude du rôle déterminant du nouveau « pays sourd », les lieux associatifs, dans le renforcement et la diffusion de l'identité sourde gestuelle illustrent, d'autre part, l'impact structurant d'une pratique linguistique, le partage de la LSF, sur le rapport à l'espace des Sourds. Il a ainsi été possible de mettre en évidence une configuration territoriale, combinant lieux éducatifs et associatifs ; une configuration ordonnant des pratiques spatiales communautaires et porteuses des revendications fondatrices de l'identité sourde gestuelle. Cette structuration affective de l'espace relève d'une idéologie territoriale basée sur des espaces choisis dont la cohérence traduit l'existence d'un territoire-réseau.

Il existe néanmoins une différence notable entre ancien (lieu éducatif) et nouveau « pays sourd » (lieu associatif) car ce dernier, à la différence des instituts, est ouvert aux entendants d'un point de vue culturel. Ce constat illustre de profondes mutations dans la situation actuelle des Sourds. En effet, la finalité de la démarche d'émancipation identitaire portée par la culture des Sourds n'est-elle pas la reconnaissance de cette culture en tant que telle ? Mais alors, cette acceptation doit aussi passer par celle, réciproque, des entendants. Il s'agit d'une question qui, en touchant les modalités d'une communication interculturelle, soulève les difficultés d'une identité de résistance à échanger avec un monde entendant avec lequel elle est fondamentalement en opposition. Le processus de construction par la résistance constitue alors un frein à la valorisation interculturelle de l'identité sourde gestuelle et de la culture qu'elle porte.

C'est dans la lignée de ce constat qu'il est possible d'affirmer que les différences de régime d'intégration entre la France et le Québec importent finalement peu. Il aurait en effet été plausible de survaloriser

le multiculturalisme canadien ou la « philosophie de l'interculturalité » québécoise (CCPARDC, 2008), et leur lot de différentialisme *a priori* plus ouvert à une culture des Sourds, là où le cas français s'enlise dans un universalisme excessif éliminant toute chance d'acceptation. Il semble plutôt que l'essence contradictoire de l'identité sourde soit à l'origine des problèmes de reconnaissance mutuelle qui confrontent monde sourd et entendant.

Notices bibliographiques

Anderson, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte, 1996.

Berdoulay, V., « Les idéologies comme phénomènes géographiques », in *Cahiers de géographie du Québec*, 1998, vol. 29, n° 77, p. 205-216.

Berdoulay, V. et Entrikin, N., « Lieu et sujet. Perspectives théoriques », in *L'Espace Géographique*, 1998, n° 2, p. 111-121.

Berthier, F., *L'Abbé de l'Épée, sa vie, son apostolat, ses travaux, sa lutte et ses succès*, Paris, Michel Lévy Frère, 1852.

Bertin, F., « Intégration scolaire des élèves sourds et éducation bilingue (français-LSF) : des objectifs contradictoires ? », in *la Nouvelle revue de l'AIS*, 2003, n° 21, p. 139-149.

Blanc, A., *Le désordre des apparences*, Paris, Armand Colin, 2006.

CCPARDC (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles), Bouchard, G. et Taylor, C. (coprésidée par) *Rapport Final. Fonder l'avenir, le temps de la conciliation.* En ligne : http://www.accommodements.qc.ca/.

Comat, I., « Organisation et recomposition des lieux de construction de l'identité sourde », Mémoire de Master, Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2007.

Cuxac, C., *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983.

Delaporte, Y., *Les sourds c'est comme ça*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002.

Duncan, J. et Lambert, D., « Landscapes of home », in Duncan, J., Johnson, N. et Schein, R. (eds.), *A Companion to Cultural Geography*. Londres, Blackwell, 2004, p. 382-403.

Gaucher, C., « Les sourds comme figures de tensions identitaires », in *Anthropologie et société*, 2005a, vol. 29, n° 2, p. 151-167.

Gaucher, C., « La communauté sourde comme objet de réflexion et lieu d'intervention », in *Association des Anthropologues du Québec*, 2005b. En ligne : http://www.aanthq.qc.ca.

Geertz, C., *The interpretation of Culture*, New York, Basic books, 1973.

Gilbert, A., « L'idéologie spatiale : conceptualisation, mise en forme et portée pour la géographie », in *L'Espace Géographique*, 1986, n° 1, p. 57-66.

Halbwachs, M., *La mémoire collective*, 1950. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.doc.

Jackson, P., *Maps of Meaning*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

Lachance, N., « Analyse du discours sur la culture sourde du Québec. Fondements historiques et réalité contemporaine », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2002.

Lachance, N., *Territoire, transmission et culture sourde*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2007.

Lane, H., *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*, Paris, Odile Jacob, 1984.

Mitchell, D., *Cultural Geography : A Critical Introduction*, Londres, Blackwell, 2000.

Perrault, S.D., « La naissance des communautés sourdes à Montréal entre 1880 et 1920 », in Wallot, J.P., *Construction identitaires et pratiques sociales*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, p. 147-162.

Ravaud, J.-F. et Stiker, H.-J., « Inclusion/Exclusion : An Analysis of Historical and Cultural Meaning », in Albrecht, G., Seelman, K. et Bury, M. (eds.), *Handbook of Disability Studies*, London, Sage Publications, 2001, p. 490-512.

Rée, J., *I see a Voice. Deafness, language and the senses. A Philosophical History*, New York, Metropolitan, 1999.

Skelton, T., et Valentine, G., « I feel like being Deaf is normal : an exploration into the complexities of defining D/deaf and young D/deaf people's identities », in *Canadian Geographer*, 2003, vol. 47, n° 4, p. 451-466.

Stiker, H.-J., « Nouvelles perceptions du corps infirme. Le corps corrigé, travaillé, exercé », in Corbin, A., Courtine, J.-J. et Vigarello, G. (dir.), *Histoire du corps, tome 2 : De la révolution à la grande guerre*, Paris, Seuil, 2005.

Texier, C., « L'insertion professionnelle des sourds. Les besoins d'aide sociale et psychologique », Langlois, E. (dir.), Mémoire de Master Développement social, Université Victor Segalen Bordeaux 2.

Développement de l'identité sourde

Point de vue linguistique

Colette DUBUISSON, Ph.D. et Christiane GRIMARD

Professeure retraitée, Groupe de recherche sur la LSQ et le bilinguisme sourd à l'UQAM.

Psychologue, Centre montérégien de réadaptation

La communication joue un rôle extrêmement important dans la structuration de l'identité d'un individu. Comme le souligne Sheetz (2004 : 21), c'est la communication qui permet d'interagir avec les autres. Elle constitue un des véhicules privilégiés permettant de se définir dans ses ressemblances et ses différences. Les échanges permettent aussi, s'ils sont positifs, de se sentir important et accepté et constituent des expériences influençant la construction de l'identité. La communication réussie passe par une langue partagée par les partenaires conversationnels[1]. Le but de ce texte est de documenter la place centrale de la langue et de la communication dans le développement de l'identité des personnes sourdes et d'en faire ressortir les implications dans le Québec d'aujourd'hui. Nous commencerons par établir un cadre de référence et nous rappellerons des études menées dans différents pays, sur le développement de l'identité des Sourds en fonction de la langue et du type de scolarisation, puisque celui-ci peut impliquer différents modes de communication. À l'aide de l'analyse d'un corpus de témoignages d'adultes sourds québécois, nous tenterons de préciser à quel moment et dans quelles conditions la langue a le plus de chances d'influencer le développement de l'identité des jeunes sourds. Nous examinerons ensuite la situation des enfants sourds au Québec dans les années 2000 et nous terminerons en tentant de faire des projections sur l'avenir concernant l'identité des personnes sourdes au Québec.

[1] Nous préférons le terme « partenaires conversationnels » à celui de « interlocuteurs », trop directement relié à la langue orale.

I. L'identité des personnes sourdes

Le développement de l'identité des personnes sourdes passe par la prise de conscience de leur surdité. Cette prise de conscience, qui se situe sur un axe développemental ou longitudinal, se distingue de l'actualisation à l'âge adulte (sur un axe transversal) de différentes possibilités d'identités des personnes sourdes.

A. Axe longitudinal : prise de conscience de la surdité

Ohna (2004) propose de rendre compte de la prise de conscience de la surdité selon quatre phases. Pendant la première, identifiée comme celle de l'inconscience, le jeune enfant n'a pas de problèmes. Il se sent comme les autres. Au cours de la deuxième phase, celle de l'aliénation, qui se situe généralement vers l'adolescence, les problèmes surgissent, souvent liés aux interactions avec les entendants. L'enfant sourd prend conscience qu'il est différent et qu'il ne fonctionne pas comme les autres dans sa famille, sur le plan de la communication. Lors de la phase de l'affiliation, la troisième, le jeune sourd, souvent à partir de contacts avec la communauté sourde, a tendance à considérer que la solution à ses problèmes est liée aux interactions avec des Sourds et à l'immersion parmi des Sourds. Les valeurs entendantes telles que l'utilisation de la voix ou le port de prothèses auditives sont souvent rejetées ou dévalorisées[2]. La dimension de la surdité permet d'affirmer les besoins de communication et de différenciation du jeune sourd par rapport aux parents, souvent entendants. C'est une étape normale et nécessaire quoique souvent conflictuelle. Lors de la quatrième phase, celle de l'appropriation, souvent à l'âge adulte, la personne sourde se demande ce que veut dire pour elle « être sourd » et s'organise pour être sourde « à sa manière ».

Ces phases correspondent surtout à l'évolution d'un enfant sourd né dans une famille entendante, qui grandit en milieu oraliste, est intégré à l'école, puis entre en contact avec des personnes sourdes gestuelles à un moment donné, à l'adolescence ou à l'âge adulte[3]. Les enfants sourds nés dans une famille sourde passent par des phases différentes. La phase de l'aliénation correspond plutôt pour eux à la découverte du monde entendant à l'extérieur de la famille. La phase de l'affiliation n'existe pas en tant que telle. Cependant la phase de l'appropriation demeure, et la manière d'être Sourd n'est pas la même pour tous.

---

[2] Ces comportements sont fréquents à l'adolescence et correspondent à une étape similaire chez les entendants.

[3] Ce contact est largement documenté dans différents ouvrages dont le célèbre *At home among strangers* (Schein, 1989). On trouve aussi l'attirance pour d'autres Sourds documentée entre autres dans Bowe (1986) et Sheridan (2001).

B. Axe transversal : identités des personnes sourdes

Plusieurs chercheurs attribuent la première théorie du développement de l'identité sourde à Glickman (1993)[4]. Le modèle proposé comporte quatre types d'identités culturelles que nous interprétons ici comme quatre façons d'être Sourd à sa manière[5], intimement reliées à la place de la langue et de la communication dans la vie de l'individu.

Dans le modèle de Glickman (1993), le premier type d'identité consiste à être « culturellement entendant ». Lorsqu'un individu sourd développe ce type d'identité, il utilise le monde des entendants comme référence de normalité et de santé, et le monde des Sourds en termes de non-normalité, de handicap et de déviance. Il considère alors la surdité comme devant être surmontée. Les personnes sourdes qui se sentent culturellement entendantes recherchent les contacts avec les entendants, s'identifient comme « ayant une perte auditive » plutôt que comme étant sourdes et évitent les sourds en général. Elles cherchent des façons d'être davantage comme des entendants pour pouvoir fonctionner comme membres de la société entendante dominante. Elles choisissent la communication en langue orale et ne connaissent pas les signes ou ne les considèrent pas comme un moyen satisfaisant de communiquer.

Le deuxième type d'identité consiste à être « culturellement marginal ». Lorsqu'un individu sourd est culturellement marginal, il se situe entre le monde des sourds et celui des entendants, mais ne se sent confortable ni dans l'un ni dans l'autre. Les caractéristiques de ce type d'individus sont leurs comportements sociaux inappropriés dans les deux cultures et leur sentiment d'isolement. Ils ne se sentent pas compétents en signes et n'ont pas une maîtrise de la langue orale qui leur permette des échanges satisfaisants avec les entendants.

Le troisième type d'identité est celui de l'immersion culturelle. Les individus qui ont développé ce type d'identité s'associent totalement au monde des Sourds. En contraste avec la phase d'affiliation de la prise de conscience de la surdité, les individus qui présentent une identité en immersion culturelle développent une vision affirmative et inclusive de la surdité. Ils cherchent à apporter du soutien aux autres Sourds plutôt qu'à attaquer les entendants. Le monde des Sourds n'est plus idéalisé et

---

4 Voir aussi Glickman et Carey (1993).

5 Comme le souligne Hintermair (2008), les quatre phases telles que proposées par Glickman se situent plutôt sur un axe longitudinal et la dernière est celle qui semble avoir le plus haut niveau de désirabilité. Nous avons considéré que ces quatre phases pouvaient représenter des façons d'être sourd à sa manière et nous ne leur avons attribué aucun niveau de désirabilité. Nous n'avons cependant pas voulu entrer dans les détails du modèle beaucoup plus nuancé de Maxwell-McCaw (2001), construit à partir de celui de Glickman.

les entendants ne sont plus perçus systématiquement comme mal intentionnés et oppresseurs. La langue signée n'est pas considérée comme supérieure à la langue orale, mais simplement comme le seul mode de communication totalement adéquat et satisfaisant. Nous appellerons ce type d'identité, l'identité sourde.

Le quatrième type d'identité consiste à être biculturel. Les individus biculturels ont atteint une perspective personnelle intégrée et équilibrée sur ce que signifie la surdité. Pour ces individus, la surdité est une différence culturelle et ils se sentent très reliés aux autres Sourds. Ils sont capables d'établir et d'évaluer les différences entre le monde des Sourds et celui des entendants. Ils valorisent la langue signée et la langue orale et font des alliances avec des entendants qui soutiennent cette vision de la surdité.

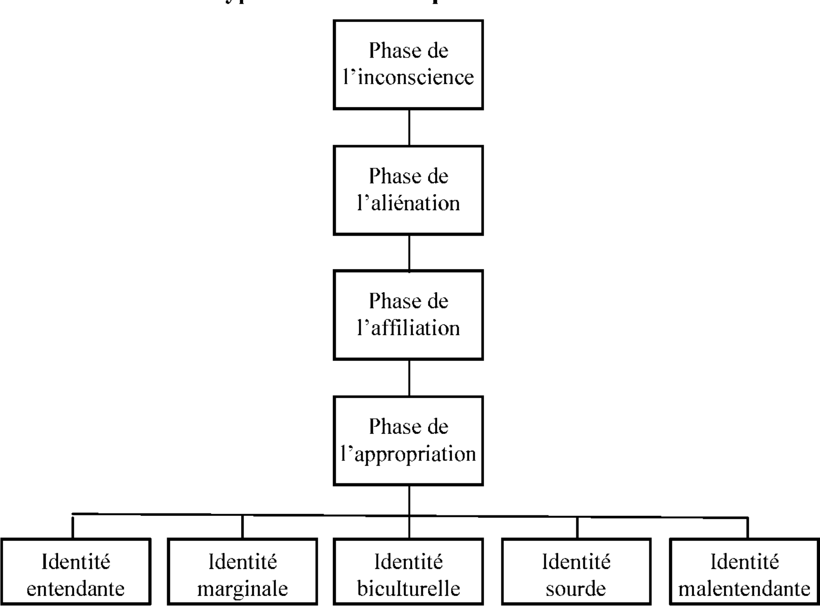
Un autre type d'identité sourde, distingué entre autres par la recherche de Israelite *et al.* (2002)[6], consiste à être malentendant. Il nous semble correspondre à une vision positive du « être culturellement marginal » de Glickman. En effet, les individus qui développent une identité malentendante ne sentent une appartenance claire ni pour le monde des Sourds, ni pour celui des entendants. Ils recherchent les contacts avec les autres malentendants parmi lesquels ils se sentent totalement à l'aise. Ce choix est distinct de celui d'être culturellement Sourd.

Le graphique 1 résume les étapes de prise de conscience de la surdité ainsi que les différents types d'identité développés par des personnes sourdes.

---

6 Israélite et ses collaborateurs ont mené une étude qualitative sur sept adolescents canadiens dont cinq s'identifient fortement comme malentendants. Ces cinq sujets choisissent la communication orale comme leur modalité préférée, mais disent que s'ils ont un enfant malentendant, ils veulent qu'il connaisse la langue signée.

Graphique 1 – Phases de la prise de conscience de la surdité et types d'identité des personnes sourdes



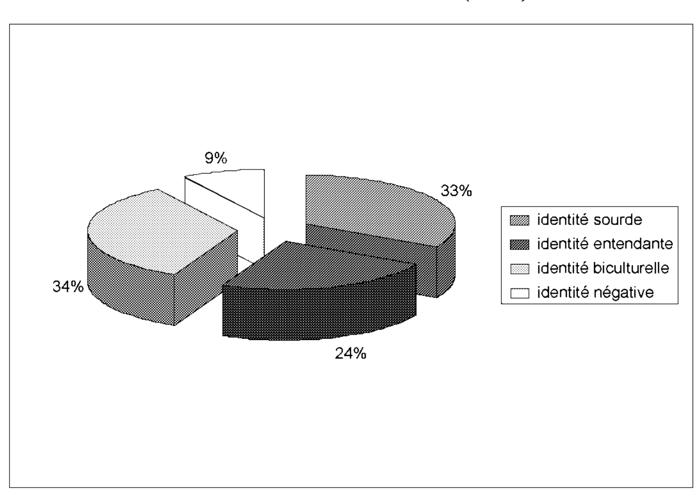
II. Facteurs influençant le développement de l'identité chez les personnes sourdes

Plusieurs chercheurs établissent des liens clairs entre la langue de communication et l'identité des personnes sourdes. Aux États-Unis par exemple, Bat-Chava (2000) fait cette relation. Les sujets de son étude qui ont une identité sourde trouvent qu'il est très important de bien signer et peu important de bien parler. Ceux qui ont une identité entendante trouvent au contraire qu'il est important de bien parler, mais pas de bien signer. Ceux qui ont une identité biculturelle trouvent qu'il est à la fois important de bien parler et de bien signer[7]. L'identité biculturelle et l'identité sourde, telles que définies par Glickman et Carey (1993), sont les plus représentées chez les 267 sujets ayant répondu à l'enquête de Bat-Chava : respectivement 34 et 33 % des sujets (voir le graphique 2

[7] Bat-Chava (2000) attribue à un petit groupe de sujets une identité négative. Ces sujets ont la caractéristique de trouver qu'il est aussi peu important de bien parler que de bien signer, ont peu d'amis sourds et fréquentent la communauté sourde moins que la moyenne. En un certain sens, ces sujets ont une identité marginale et ne semblent souhaiter se rapprocher ni du groupe des entendants ni de celui des sourds.

ci-dessous). Par contre, l'identité entendante est le propre de moins du quart de ses sujets.

Graphique 2 – Répartition des identités de personnes sourdes dans l'étude de Bat-Chava (2000)



Bien que la langue utilisée par l'enfant sourd influence le développement de son identité, il semble qu'il s'agisse plus de la langue utilisée à l'école que de celle utilisée dans la famille. En effet, la plupart des enfants sourds naissent dans des familles entendantes et la communication dans la famille se fait donc généralement en langue orale. C'est souvent à cause de difficultés de communication avec les autres membres de sa famille que l'enfant sourd prend conscience de sa différence (voir plus haut, la phase d'aliénation dans la prise de conscience de la surdité, Ohna, 2004). Il n'existe pas, à notre connaissance, de recherche ayant spécifiquement établi des liens entre la langue utilisée à la maison et le développement de l'identité de personnes sourdes[8]. De nombreux té-

[8] Cependant, dans l'étude de Jambor et Elliot (2005), l'utilisation de la communication orale à la maison a été associée, chez 78 étudiants universitaires sourds américains, à une plus faible estime de soi comparée à l'utilisation de la communication signée. Ces chercheurs rappellent que la littérature souligne l'importance d'une communication efficace entre parents et enfants de façon à ce que ces derniers puissent développer des habiletés sociales et avoir une image positive d'eux-mêmes. Dubuisson et Grimard (2006 : 341) soulignent d'autre part que l'enfant sourd « reste vraisemblablement marqué par l'attitude de ses parents face à la langue signée. Lorsqu'il découvre qu'il peut se développer harmonieusement en signant, il lui est difficile d'oublier qu'il n'a pas été à la hauteur des attentes de ses parents ».

moignages reflètent cependant le sentiment d'isolement de ceux qui sont coupés des échanges familiaux. Bowe (1986 : 21), par exemple, écrit

> La surdité signifie la solitude [...] lorsqu'un membre de la famille veut vous dire ou vous demander quelque chose, il doit attirer votre attention en vous touchant ou en se déplaçant dans votre champ de vison. Alors commence le processus de communication lent, agonisant et épuisant émotivement. Les mots sont répétés jusqu'à ce qu'ils soient compris. Les idées sont exprimées trois, quatre ou cinq fois par différents mots et différentes phrases. Vous saisissez un mot par-ci par-là et vous devinez le reste. Très vite, malgré leur amour ou leur désir de vous inclure dans la vie quotidienne de la famille, vos parents et vos frères et sœurs ne vous parlent que lorsque c'est nécessaire. Il n'y a pas de bavardage par désœuvrement, pas de conversation pour relaxer.

Dans le même ordre d'idées, Dumont (2003 : 24) souligne que pour l'enfant sourd, même dans le cas des enfants qui ont reçu des implants,

> Les relations langagières se rigidifient et deviennent pédagogiques. La conversation n'est plus établie pour dialoguer mais pour servir de véhicule à l'enseignement du langage et de l'articulation, à la découverte et à la mémorisation de nouveaux mots, de nouvelles formes syntaxiques.

Ces références introduisent l'idée, sur laquelle nous reviendrons, de difficulté et d'absence de spontanéité et de naturel dans la communication.

A. La langue utilisée à l'école

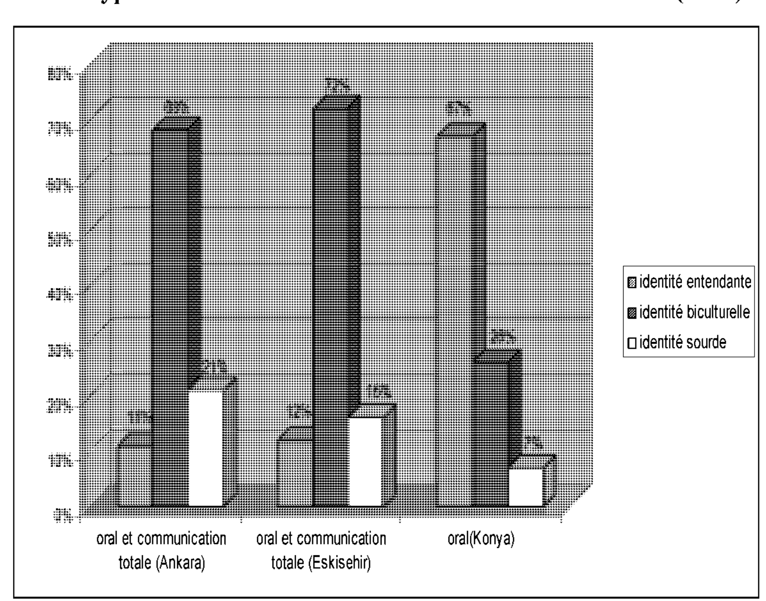
Bien qu'il ne semble pas y avoir de correspondance univoque entre le mode de communication à l'école et l'identité, la langue de l'école influence considérablement le type d'identité développé par les personnes sourdes (Sari, 2005)[9].

Le graphique 3 permet de constater qu'en milieu scolaire oraliste (école de Konya, n=25) l'identité entendante domine, alors que dans les écoles où la communication totale et la langue orale sont utilisées (école d'Ankara, n=38 ; école d'Eskisehir, n=27), c'est l'identité biculturelle qui est la plus représentée. Autrement dit, dans un environnement scolaire où les signes sont absents, les personnes sourdes ont plus tendance à développer une identité pour laquelle le monde entendant, représenté par la langue orale, est la norme. Les résultats de Sari (2005) sont cependant vraisemblablement influencés par le fait que son étude a été menée dans des écoles résidentielles uniquement, mais l'instrument de mesure utilisé ne permet pas une analyse très détaillée.

---

[9] L'étude de Sari (2005) porte sur 90 adolescents turcs âgés de 14 à 18 ans, fréquentant trois écoles résidentielles. Son instrument de mesure est un questionnaire de 15 questions en vrai/faux.

Graphique 3 – Répartition des identités de personnes sourdes en fonction des types de communication à l'école dans l'étude de Sari (2005)

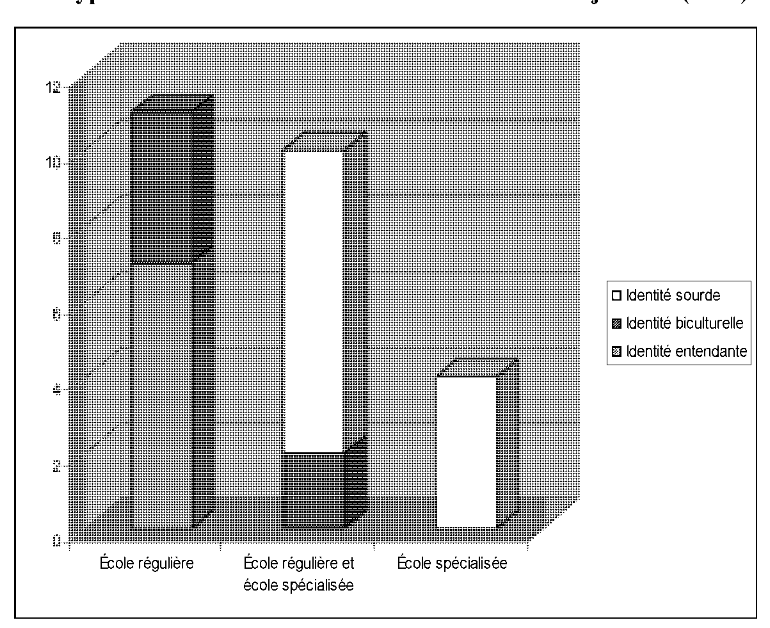


B. Le type d'école fréquentée

Outre le rôle de la langue dans le développement de l'identité des personnes sourdes, il est important de prendre en considération les personnes avec lesquelles la langue est utilisée. La communication avec les pairs à l'école, surtout à l'adolescence, peut être plus ou moins facile, selon que le jeune sourd est intégré parmi des entendants ou en école spécialisée avec d'autres sourds. Nikolaraizi et Hadjikakou (2006)[10] montrent que les types d'écoles fréquentées semblent jouer un rôle dans le développement de l'identité des jeunes sourds ayant participé à leur étude (voir graphique 4).

[10] En Grèce, Nikolaraizi et Hadjikakou (2006) ont fait des entrevues semi-dirigées auprès de 25 adultes sourds ayant fréquenté des écoles régulières, des écoles spécialisées ou les deux.

Graphique 4 – Répartition des identités de personnes sourdes en fonction des types d'écoles dans l'étude de Nikolaraizi et Hadjikakou (2006)



Les élèves sourds de cette étude qui ont fréquenté une école régulière, où l'enseignement se fait en langue orale et où les pairs sont entendants, ont développé en majorité une identité entendante. Seuls ceux qui avaient, en dehors de l'école, des modèles adultes sourds avec lesquels ils communiquaient en langue signée ont développé une identité biculturelle. Parmi les sujets qui ont été scolarisés en partie en école régulière et en partie en école spécialisée, certains ont aussi développé une identité biculturelle. Pourtant, les contacts avec d'autres Sourds, soit pendant toute la scolarité soit pendant seulement une partie de celle-ci, semblent avoir favorisé le développement d'une identité sourde. Enfin, les sujets qui ont fréquenté une école spécialisée ont tous développé une identité sourde.

Comme le constatent plusieurs chercheurs, le nombre d'enfants sourds scolarisés dans des écoles régulières est de plus en plus important dans de nombreux pays (voir, entre autres, Schildroth et Hotto, 1996[11] ; Hyde et Power, 2004). De nombreux enfants ayant une surdité s'iden-

[11] Dans leur étude portant sur environ 45 000 étudiants, Schildroth et Hotto (1996) montrent que la majorité des élèves sourds américains sont intégrés dans des classes régulières.

tifient donc aux entendants plutôt qu'aux malentendants et certains ne semblent pas avoir conscience de leur surdité, surtout si celle-ci est modérée plutôt que sévère ou profonde.

Kent (2003) a tenté de clarifier l'identité de 52 étudiants malentendants de 11, 13 et 15 ans, intégrés dans des écoles régulières réparties dans différentes régions de Nouvelle-Zélande. Un de ses constats les plus surprenants est que 55,8 % de ces étudiants ne reconnaissaient pas avoir une incapacité. Plus précisément, en réponse à la question : « Avez-vous une incapacité ? Si oui, laquelle ? », la majorité des étudiants interviewés répondaient « Non ». Comme le précise Kent, cette réponse peut s'expliquer soit par le fait que certains ne savaient pas ce qu'est une incapacité, soit par le fait que certains étaient conscients de leur surdité, mais ne considéraient pas que ce soit une incapacité. Une autre explication possible est qu'ils n'aient pas voulu admettre leur difficulté à entendre parce qu'ils souhaitaient s'identifier comme « normaux ». Il est en effet clair que le fait de s'identifier comme malentendant continue à être socialement indésirable pour la plupart des étudiants intégrés.

III. Identité des personnes sourdes au Québec

Une série de témoignages d'adultes sourds québécois permet de mieux comprendre les facteurs influençant le développement de l'identité des personnes sourdes. Nous examinerons rapidement ces témoignages, puis nous considèrerons les facteurs mis en évidence en fonction des choix de parents d'enfants sourds dans le Québec des années 2000.

A. Témoignages

Les témoignages que nous présentons ici constituent un sous-ensemble du corpus analysé dans *La surdité vue de près* (Dubuisson et Grimard, 2006)[12]. Les participants[13] sont Anne, Benoît, Florence, Janique et Luc[14]. Leurs témoignages ont été recueillis en 1996-1997.

---

[12] Pour un exposé détaillé de la méthodologie utilisée dans cette recherche, voir l'annexe G1449_MTC1 du volume *La surdité vue de près* sur le site Internet www.puq.ca.

[13] Comme Sheridan (2001), nous employons le mot « participant » pour parler des interviewés. Nous n'avons pas employé le mot « sujet », car le sujet est souvent exclu des démarches de recherche qualitative. Dans le cadre que nous avons choisi, ce sont les participants eux-mêmes qui sont les experts du thème à l'étude.

[14] Pour chacun des participants, comme dans *La surdité vue de près*, nous avons changé le nom ainsi que certains détails non pertinents à l'analyse, de façon à mieux assurer la confidentialité.

I. Anne

Anne est une jeune femme sourde profonde âgée de 20 ans au moment de l'entrevue en 1997. Ses parents sont sourds gestuels et elle a un frère qui a une surdité modérée. Anne a été scolarisée en oralisme, même si elle ne percevait pas la voix. Elle n'a pas beaucoup aimé son expérience. Le fait de vivre dans un milieu familial où la communication ne lui posait aucun problème lui a permis de prendre son mal en patience et d'attendre le moment où elle pourrait communiquer en signes pour poursuivre sa scolarité. Elle dit :

> J'en avais assez de tout ce temps en oralisme, c'est tout [....] J'ai l'impression que c'est comme une deuxième peau dont je me suis débarrassée. J'ai patienté jusque là en sachant que ça allait bientôt être fini et que plus tard j'allais être en LSQ et que j'allais rencontrer des Sourds, c'est officiel. Je suis née de parents Sourds alors évidemment je suis vraiment une Sourde.

Depuis l'entrevue, elle a terminé ses études universitaires et a trouvé du travail dans son domaine d'études. Malgré sa scolarisation en français oral, Anne a développé, au moment de l'entrevue, une identité sourde.

II. Benoît

Benoît est un jeune homme ayant une surdité profonde. Il a grandi au sein d'une famille entendante traditionnelle de milieu aisé. Sa mère était femme au foyer et a énormément investi dans l'éducation et le bien-être de ses trois fils, surtout dans l'éducation de Benoît, seul sourd de la famille. Le reste auditif de Benoît lui a permis de profiter de prothèses auditives. Benoît a vécu l'intégration scolaire en milieu entendant et n'est entré en contact avec la communauté sourde que tardivement. Ce n'est donc qu'une fois adulte qu'il a découvert la LSQ et développé un réseau d'amis sourds. Lors de l'entrevue, Benoît est âgé de 26 ans et travaille à temps partiel, car il a repris ses études universitaires le soir.

Benoît a développé une identité entendante. Ses compétences en langue orale étaient bonnes. À l'adolescence, il a beaucoup souffert de solitude. Il parle de sa rencontre avec la communauté sourde, après des années de solitude, comme d'un sauvetage : « J'ai rencontré des gens sourds. J'ai fait la connaissance du langage gestuel... ça m'a sauvé. [...] Ça m'a sauvé, parce que je suis très heureux aujourd'hui ».

Benoît est passé par toutes les phases de prise de conscience de la surdité décrites par Ohna (2004). Adulte, il dit se sentir plus près de la communauté sourde que de la communauté entendante, pourtant il a choisi de faire l'entrevue à l'oral, mais comme il savait que l'intervieweuse signait, il lui a demandé de faire aussi quelques signes de

soutien. Bien qu'il se reconnaisse des points communs avec les entendants sur le plan de la langue, de l'éducation et des valeurs, sur le plan social, affectif et relationnel, il se sent plus Sourd qu'entendant, malgré le fait qu'il soit oraliste et qu'il utilise la parole. Il dit :

> Je suis une personne sourde, mais une personne sourde oraliste. [...] Actuellement là, je suis plus dans le groupe des Sourds. Depuis que je suis à Montréal, tous mes amis, toutes mes connaissances sont dans ce groupe-là. [...] Cependant, ça ne m'empêche pas d'avoir des contacts avec des entendants, parce que j'ai grandi avec eux. J'ai une mentalité d'entendant. [...] [Mais] actuellement, je me situe plus vers la communauté sourde, la culture des Sourds.

Benoît a finalement développé, au moment de l'entrevue, une identité biculturelle.

III. Florence

Florence a grandi au sein d'une famille de classe moyenne dans laquelle elle est l'aînée de trois enfants. Elle est la seule sourde et elle a un reste auditif qui lui permet de profiter des gains d'amplification qu'offrent les prothèses auditives. Au cours de son développement, elle a changé de mode de communication, passant du mode oral au mode gestuel. Au moment de l'entrevue, Florence est au début de la vingtaine et étudie à l'université. Depuis, elle a obtenu son diplôme et travaille dans son domaine d'études.

Florence explique qu'elle est attachée à sa famille et aux Sourds, mais qu'elle se sent différente des deux groupes. Elle a l'impression d'appartenir à une troisième catégorie. Elle est confuse par rapport à son identité sociale et culturelle. Lorsqu'elle est avec les Sourds, elle se sent parfois étiquetée oraliste. Il lui arrive de se sentir rejetée par les personnes sourdes ou d'avoir peur de l'être. Elle considère avoir suffisamment vécu et souffert de rejet de la part des entendants pour souhaiter éviter de revivre cela avec les Sourds. Ces peurs limitent son implication dans certaines activités réservées aux personnes sourdes, car elle se sent observée et jugée négativement. À d'autres moments, elle se sent à sa place et c'est facile, elle se sent comme eux. Elle a choisi de faire l'entrevue en signes.

Elle dit « Souvent je me sens ambiguë, dans le milieu ; à cheval entre le monde des Sourds et celui des entendants. Moi je suis où exactement ? Plus dans l'un ou plus dans l'autre. Je suis au centre, ok, je sais c'est clair que je suis au milieu. Mais mon identité à moi, c'est quoi ? ».

Elle ajoute : « Je ne rencontre pas souvent de sourds gestuels, c'est plus souvent des sourds oralistes que je rencontre. Parce qu'on a grandi de la même façon, parce qu'on se comprend bien ; on est pareils ».

Florence a développé, au moment de l'entrevue, une identité marginale car elle n'a pas une vision positive de sa surdité. Elle s'interroge mais n'arrive pas vraiment à se situer.

IV. Janique

Janique est une jeune femme ayant une surdité profonde de naissance, qui a passé ses douze premières années dans un monde oraliste. Elle a un frère et une sœur entendants dont elle parle peu. Principale figure parentale, sa mère, voyant les piètres résultats de sa fille dans l'ensemble de ses apprentissages, particulièrement en français, a décidé de l'éloigner du milieu familial et de l'inscrire dans une école utilisant un mode de communication gestuel à l'adolescence. Janique a été placée dans une famille d'accueil sourde et a fréquenté une école spécialisée gestuelle. Elle a graduellement fait l'apprentissage de la LSQ et, grâce à celle-ci, a pu commencer à donner un sens non seulement au monde qui l'entourait, mais également à ses expériences passées et présentes. Ainsi, elle a pu définir son identité, faire des liens entre les différentes sphères de sa vie, planifier son avenir et parfaire ses apprentissages et son éducation.

Pour Janique, la communication avec les entendants a toujours été un problème. Petite, elle se rappelle qu'elle ne comprenait pas ce qu'on lui disait. Elle dit : « Quand les gens parlaient, j'inventais des histoires dans ma tête. Je regardais un peu partout, il y avait un mur entre moi et les autres. Je les regardais sans comprendre ». Elle précise que rien n'est comparable à la richesse des contacts et des échanges qu'ont les Sourds entre eux à travers diverses activités. De plus, elle dit que le fait de se regrouper facilite les échanges et permet aux Sourds de s'informer mutuellement sur toutes sortes de sujets d'intérêt commun. Le fait d'avoir des amis avec qui elle peut entretenir des contacts réguliers et avoir du plaisir lui donne un sentiment d'appartenance à un groupe solidaire et fort. Elle explique que certains sourds sont capables de communiquer avec les entendants, mais pas elle, car elle a été trop traumatisée par les échecs répétés de ses premières années. Au moment de l'entrevue, Janique a développé une identité sourde.

V. Luc

Au moment de l'entrevue en 1997, Luc est un homme de 37 ans, oraliste. Il est sourd profond de naissance et a un implant cochléaire depuis l'âge de 19 ans. Ses parents sont entendants et il a un frère entendant. Il est marié à une entendante et a un petit garçon entendant. Il a terminé des études de premier cycle universitaire et commence une formation technique de niveau collégial dans le but d'améliorer ses chances d'employabilité.

Luc, lui, se sent entendant malgré le fait qu'il ait reçu un implant seulement à l'âge de 19 ans et qu'avant, il a souffert de la privation de communication[15]. Il sait bien qu'il y a d'autres personnes sourdes comme lui, mais il ne souhaite pas de contact avec elles et ces personnes lui semblent plutôt menaçantes. Il ne s'identifie absolument pas à elles. Il croit de plus que l'apprentissage des signes aurait nui à son intégration.

Il dit : « je connais le problème et je n'ai pas le goût d'être dans une petite société plus fermée ». Pourtant il s'est marié avec une femme dont la profession se situe dans le domaine de la surdité. Il a développé, au moment de l'entrevue, une identité entendante.

Le tableau 1 résume les caractéristiques des participants que nous venons de présenter. Ces caractéristiques divergent en termes de type de famille, de type de surdité, de scolarisation et de langue(s) de communication.

Tableau 1 – Résumé des caractéristiques des cinq participants présentés ci-dessus. (S= Sourds, E=entendants ; D=difficile, B=bonne, M=mauvaise, N=normale)

Participant	Parents	LSQ	École	Études	Identité	Comm. orale
Anne 20 ans	S	Naissance	Régulière	Post-sec.	Sourde	D
Benoît 26 ans	E	21 ans	Régulière	Post-sec.	Biculturelle	B
Florence 24 ans	E	20 ans	Régulière	Post-sec.	Malentendante ou marginale	B
Janique 24 ans	E	12 ans	Régulière puis spécialisée	Post-sec.	Sourde	M
Luc 37 ans	E	---	Régulière	Post-sec.	Entend-ante	N/D

Il est important de souligner que l'identité de chacun des participants est déterminée au moment de l'entrevue et n'est pas construite une fois pour toutes. Le développement de l'identité évolue toute la vie, même si la période critique se situe à l'adolescence et au début de l'âge adulte. Pour les personnes sourdes, elle est intimement liée à la disponibilité des milieux sourds dans l'environnement de l'individu (école, maison, centre communautaire). Tout comme le souligne Breivik, qui présente les histoires de vie de dix Norvégiens sourds et malentendants ayant différentes caractéristiques (âge du début de la surdité, scolarisation, parents entendants ou non, etc.) : « Les identités sourdes sont marquées

[15] Pour plus d'information, voir Dubuisson et Grimard (2005).

par la fluidité et le devenir. En tant que telles, elles sont toujours en train de se construire » (2005 : 77).

Les cinq participants ont fait des études post-secondaires, ce qui démontre une habileté minimale en français, tout au moins écrit. Le développement de l'identité de la seule participante dont les parents sont sourds (Anne) ne semble pas avoir été influencé par la communication orale utilisée à l'école régulière, qui lui est apparue comme un passage obligé. En ce qui concerne les participants issus de familles entendantes, le seul ayant développé une identité biculturelle est celui qui a réussi à se sentir relativement à l'aise en communiquant en langue orale à l'école, puis en langue signée plus tard (Benoît). La participante qui ne s'est jamais sentie totalement à l'aise en oral à l'école, et qui, malgré sa reprise de contact avec les signes à l'adolescence (Florence) ne s'est pas sentie à l'aise non plus avec les Sourds, a développé, selon le modèle dans lequel on se place, une identité marginale ou malentendante, puisqu'elle ne se sent tout à fait bien qu'avec ceux qui sont malentendants comme elle. La participante qui ne s'est jamais sentie à l'aise qu'en signes (Janique) a développé une identité sourde. Le seul à avoir développé une identité entendante est le participant qui n'a jamais été en contact qu'avec l'oral (Luc), et qui semble considérer que la communication orale est la norme (bien qu'il soit difficile pour l'interlocuteur de le comprendre).

L'analyse des récits de vie des cinq participants à notre recherche permet de raffiner notre compréhension de la place de la langue et de la communication dans le développement de l'identité des personnes sourdes. Comme nous l'avons vu en examinant les recherches dont nous avons parlé plus tôt, il n'y a pas de lien univoque entre langue, scolarité et identité. Ce n'est pas la langue de communication à l'école qui est déterminante, mais la qualité de la communication et des échanges avec les entendants et les Sourds. Cette qualité varie d'une personne sourde à l'autre et ne peut être atteinte que dans un environnement propice aux contacts avec des pairs sourds et entendants.

L'analyse des récits de vie de Benoît et de Florence nous permet aussi de voir que c'est surtout à l'adolescence que la réussite de la communication devient très importante, ce qui est corroboré dans la littérature (voir, par exemple, les témoignages de Bowe, 1986 et de Knaebel, 2001).

B. La situation dans les années 2000

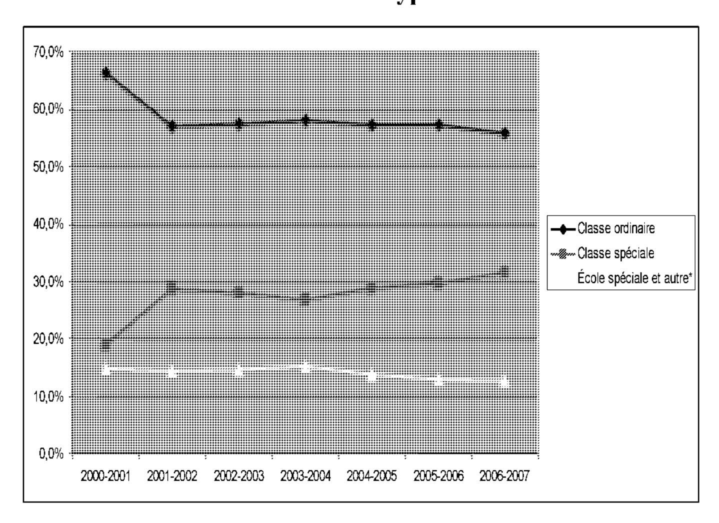
Considérant que le contexte dans lequel est scolarisé un enfant sourd peut être déterminant dans le développement de son identité, il est intéressant de regarder de plus près la scolarisation des enfants sourds, dans

son ensemble, au Québec, dans les dernières années. De façon à compléter le portrait obtenu en termes de scolarisation, nous examinerons les résultats de la recherche Jutras-Dubuisson (Jutras *et al.*, 2005), qui font état du point de vue des parents quant à l'importance pour leur enfant de fréquenter d'autres sourds, particulièrement des modèles adultes sourds.

I. Choix de scolarisation

En 2006-2007, 1795 élèves ayant une surdité fréquentaient une école du secteur public québécois (MELS, données administratives, traitement effectué par l'OPHQ, 2007). De ces 1795 élèves, 132 étaient au niveau préscolaire, 859 au niveau primaire et 804 au niveau secondaire. Le graphique 5 ci-dessous présente la répartition des élèves sourds québécois inscrits au secteur public, en fonction du type d'école, de l'année 2000-2001 à l'année 2006-2007 (MELS, données administratives, traitement effectué par l'OPHQ, 2007). Il ressort que pendant ces sept années, plus de la moitié de ces élèves ont été intégrés dans des écoles régulières. Ces enfants se sont donc trouvés dans un environnement de communication orale qui aura eu une influence potentielle sur le développement d'une identité entendante.

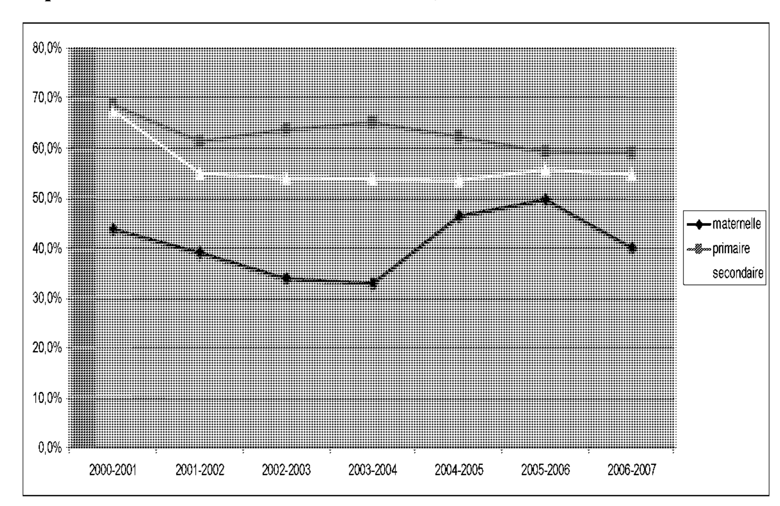
Graphique 5 – Répartition des élèves sourds québécois inscrits au secteur public entre 2000-2001 et 2006-2007, en fonction du type d'école



Comme il apparaît que c'est surtout vers l'adolescence que la langue de communication a une influence sur le développement de l'identité, il est intéressant d'examiner la répartition des élèves sourds québécois en

fonction du niveau de scolarité. Le graphique 6 présente la répartition des élèves sourds québécois inscrits au secteur public dans une école régulière, pour les années 2000-2001 à 2006-2007 (MELS, données administratives, traitement effectué par l'OPHQ, septembre 2007). Ce graphique permet de voir que c'est au primaire que les enfants sourds sont le plus souvent intégrés et au préscolaire qu'ils le sont le moins. Cependant, le pourcentage d'intégration est toujours resté supérieur à 50 % au secondaire.

Graphique 6 – Répartition des élèves sourds québécois inscrits au secteur public entre 2000-2001 et 2006-2007, en fonction du niveau scolaire



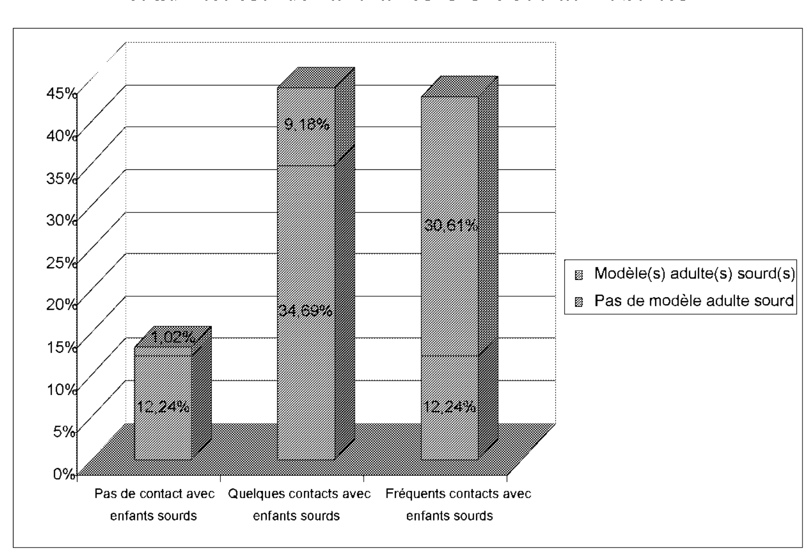
Nous avons vu plus haut que, même si les enfants sourds scolarisés en intégration avaient tendance à développer une identité entendante, certains pouvaient développer une identité biculturelle ou sourde, dans la mesure où ils étaient en contact avec d'autres Sourds. Pour avoir une meilleure idée de l'importance qu'accordent les parents au contact de leur enfant sourd avec d'autres enfants sourds ou avec des adultes sourds, nous nous réfèrerons à la recherche Jutras-Dubuisson[16].

[16] Il s'agit de 98 entrevues de parents entendants menées de 2001 à 2003 à Montréal et dans plusieurs régions du Québec, dans le cadre du projet *La promotion du bien-être psychologique des enfants vivant avec une surdité. Le point de vue des parents*, dont Sylvie Jutras est chercheure principale, et auquel Colette Dubuisson a participé. Ce projet a été mené en collaboration avec l'AQEPA et financé par le Conseil québécois de la recherche sociale (2002-2004).

II. Contacts avec d'autres sourds

Jutras *et al.* (2006 : 90) soulignent qu'interrogés de façon spécifique sur l'apport d'autres enfants sourds au bien-être de leur enfant, environ la moitié des parents ont déclaré que leur enfant rencontre d'autres jeunes sourds et qu'ils pensent que cela peut lui être bénéfique. Cependant, au cours de l'entrevue, les autres enfants sourds ne sont guère mentionnés, pas plus que les adultes sourds. Pour les enfants scolarisés dans des écoles régulières, les modèles adultes sourds sont en général inexistants. Le graphique 7 résume ce que les parents du corpus Jutras-Dubuisson ont dit des contacts de leur enfant sourd avec d'autres enfants et adultes sourds.

Graphique 7 – Contacts des enfants sourds avec d'autres enfants et adultes sourds dans la recherche Jutras-Dubuisson



Sur l'ensemble du corpus, en ce qui concerne les contacts avec d'autres enfants sourds, il apparaît que 13,27 % des enfants du corpus n'en ont jamais, que 43,88 % en ont quelques uns et que 42,86 % en ont fréquemment. En ce qui concerne les modèles adultes sourds, 40,82 % des enfants du corpus en ont, alors que 59,18 % n'en ont pas. Comme le soulignent Jutras *et al.* (2005), les choix des parents de leur étude semblent représentatifs de ceux des parents d'enfants ayant une surdité modérée à profonde au Québec.

IV. Et l'avenir au Québec ?

Étant donné les choix de scolarisation et d'absence de contacts avec la communauté sourde, il apparaît que la majorité des enfants sourds du Québec (en excluant ceux qui ont une surdité légère), sont susceptibles de développer une identité entendante, comme l'a fait le participant que nous avons nommé Benoît. Cependant à l'adolescence, Benoît était profondément isolé et malheureux dans cette situation. Sa rencontre avec la communauté sourde, bien qu'il ne signe pas à ce moment-là, lui est apparue comme un sauvetage. C'est à partir de là qu'il a pu développer une identité biculturelle. Par contre, si l'on se réfère à des témoignages comme ceux de Luc, de Golan (1995) ou de Knaebel (2001) certains Sourds gardent, leur vie entière, une identité entendante. Knaebel se décrit comme très malheureux, malgré sa réussite sociale dans le monde des entendants. Golan, dont la réussite est comparable, se dit pleinement satisfait mais trahit un grand désespoir par son humour grinçant. Tous deux connaissent l'existence de la communauté sourde, ils ne sont tout simplement pas allés vers elle. Il est possible de supposer que parmi les enfants sourds du Québec élevés en oralisme, sans contact avec d'autres Sourds, plusieurs garderont une identité entendante alors que d'autres se rapprocheront de la communauté sourde et développeront une identité biculturelle[17]. Nous faisons l'hypothèse que ces derniers se sentiront mieux parmi les entendants parce qu'ils iront chercher dans la communauté sourde la force de l'appartenance réelle à un groupe dont ils partagent la culture. C'est d'ailleurs dans la communauté sourde seulement que la plupart d'entre eux découvriront un espace relationnel sans contraintes communicationnelles.

On peut se demander si dans les années à venir des enfants sourds développeront encore une identité sourde, comme Janique ou comme Anne. Janique n'a pas développé une identité biculturelle, car elle n'a jamais pu avoir de contacts satisfaisants en langue orale. Il est possible que les progrès techniques des aides à l'audition aient pour résultat que de moins en moins d'enfants ayant une surdité sévère ou profonde soient exclus de toute perception auditive de la langue orale. Avec le temps, le cas des enfants comme Janique devrait être de plus en plus rare. Quant à Anne, son identité sourde au moment de l'entrevue a évolué en une identité biculturelle, à mesure qu'elle a développé des relations satisfaisantes avec des entendants dans son milieu de travail, ce qui ne s'était pas produit à l'école.

---

[17] Au même titre que le bilinguisme n'est pas la maîtrise égale de deux langues (Mackey, 1968), le biculturalisme sourd peut faire une part plus ou moins grande à la partie entendante.

Et l'identité marginale ? L'identité de Florence, qui était fière de la qualité de son français et avait choisi de faire l'entrevue en signes, était proche d'une identité biculturelle, simplement, elle manifestait son intérêt à avoir des contacts avec des malentendants comme elle. Elle craignait le rejet de la communauté sourde, mais au fur et à mesure que les connaissances sur la LSQ et sur la surdité devenaient plus importantes et plus répandues au Québec, la communauté sourde s'est trouvée moins souvent sur la défensive.

En conclusion, nous croyons donc pouvoir faire l'hypothèse qu'au Québec, dans la prochaine décennie, les types d'identité des personnes sourdes seront essentiellement l'identité biculturelle et l'identité entendante. Ces identités se définiront essentiellement en fonction des contacts avec la communauté sourde. Ces contacts sont une condition indispensable au développement d'une identité biculturelle, mais on peut penser qu'ils ne sont pas forcément une condition suffisante. Leur fréquence et leur qualité sont aussi, sans doute, à prendre en compte, ainsi que d'autres facteurs tels que le degré de surdité, le type de scolarisation et l'apport des aides techniques.

Notices bibliographiques

Bat-Chava, Y., « Diversity of Deaf Identities », in *American Annals of the Deaf*, 2000, col. 145, n° 5, p. 420-428.

Bowe, F., *Changing the Rules*, Silver Spring (Md), T. J. Publishers, 1986.

Breivik, J.-K., *Deaf Identities in the Making. Local Lives, Transnational Connections*, Washington, DC, Gallaudet University Press, 2005.

Dubuisson, C. et Grimard, C., « Privation de langage et résilience chez deux sourds québécois », in Daigle, D. et Parisot, A.-M. (dir.), *Surdité et société : perspectives psychosociale, didactique et linguistique*, Québec, PUQ, 2005, p. 43-62.

Dubuisson, C. et Grimard, C., *La surdité vue de près*, Québec, PUQ, 2006.

Dumont, A., « Surdités : acquisition du langage ; intelligibilité de la parole », in *Réadaptation*, 2003, n° 497, p. 22-24.

Glickman, N. S., « Deaf Identity Development : Construction and Validation of a Theoretical Model », thèse de doctorat, Amherst, MA, University of Massachusetts, 1993.

Glickman, N. et Carey, J., « Measuring Deaf Cultural Identities : A Preliminary Investigation », in *Rehabilitation Psychology*, 1993, vol. 38, n° 4, p. 275-283.

Golan, L., *Reading Between the Lips – a Totally Deaf Man Makes it in the Mainstream*, Chicago, Bonus Books Inc., 1995.

Hintermair, M., « Self-esteem and Satisfaction With Life of Deaf and Hard-of-Hearing People – A Resource-Oriented Approach to Identity Work », in *Journal of Deaf Studies and Deaf education*, 2008, vol. 13, n° 2, p. 278-300.

Hyde, M. et Power, D., « Inclusion of Deaf Students : An Examination of Definitions of Inclusion in Relation to Findings of a Recent Australian Study of Deaf Students in Regular Classes », in *Deafness and Education International*, 2004, 6, p. 82-99.

Israelite, N., Ower, J., and Goldstein, G., « Hard-of-Hearing Adolescents and Identity Construction : Influences of School Experiences, Peers, and Teachers », in *Journal of Deaf Studies and Deaf education*, 2002, vol. 7, n° 2, p. 134-148.

Jambor, E. et Elliot, M., « Self-esteem and Coping Strategies Among Deaf Students », in *Journal of Deaf Studies and Deaf education*, 2005, vol. 10, n° 1, p. 63-81.

Jutras, S., Dubuisson, C. et Lepage, G., *Perceptions parentales sur le bien-être psychologique des enfants vivant avec des problèmes auditifs*, Rapport de recherche présenté au FQRCS, 2005.

Kent, B., « Identity Issues for Hard-of-Hearing Adolescent Aged 11, 13 and 15 in Mainstream Settings », in *Journal of Deaf Studies and Deaf education*, 2003, vol. 8, n° 3, p. 315-324.

Knaebel, G., *Brouhaha : Analyse d'une surdité*, Paris, La chambre d'échos, 2001.

Mackey, W., « The Description of Bilingualism », in Fishman, J. (ed.), *Readings in the Sociology of Language*, La Haye, Mouton, 1968, p. 554-584.

Maxwell-McCaw, D., « Acculturation and Psychological Well-being in Deaf and Hard-of-Hearing people », thèse de doctorat, Washington, DC, George Washington University, 2001.

Nikolaraizi, M. et Hadjikakou, K., « The Role of Educational Experiences in the Development of Deaf Identity », in *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 2006, vol. 11, n° 4, p. 477-492.

Ohna, S., « Deaf in my Own Way : Identity Learning and Narratives », in *Deafness and Education International*, 2004, vol. 6, n° 1, p. 20-38.

Sari, H., « An Analysis of the Relationship Between Identity Patterns of Turkish Deaf Adolescents and the Communication Modes Used in Special Residential Schools for the Hearing Impaired and Deaf », in *Journal of Deaf Studies and Deaf education*, 2005, vol. 7, n° 4, p. 206-222.

Schein, J., *At Home Among Strangers*, Washington, DC, Gallaudet University Press, 1989.

Schildroth, A. et Hotto, S., « Changes in Student and Program Characteristics, 1984-85 and 1994-95 », in *American Annals of the Deaf*, 1996, 141, p. 68-71.

Sheetz, N., *Psychosocial Aspects of Deafness*, Boston, Pearson, 2004.

Sheridan, M., *Inner Lives of Deaf Children – Interviews and Analysis*, Washington, DC, Gallaudet University Press, 2001.

CONCLUSION

La communauté sourde comme expression des ambivalences de la modernité

Stéphane VIBERT, Ph.D.

Professeur au département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa

Le questionnement encore embryonnaire portant sur l'identité sourde contemporaine a conduit les directeurs de cet ouvrage à favoriser une perspective foncièrement plurielle : plurielle quant à l'approche multidisciplinaire proposée (anthropologie, histoire, géographie, linguistique, sociologie), plurielle encore quant au degré d'engagement au sein des communautés sourdes (du positionnement militant à une perspective se voulant plus distante), et plurielle enfin quant aux différents points d'entrée dans l'intelligence comparatiste du fait sourd, tant sur un plan spatial (européen ou nord-américain) que temporel (historique ou actuel). Cette investigation croisée, qui permet de multiplier de façon féconde les regards sur un même objet, n'ouvre pourtant sur aucune dissémination excessive, aucun éparpillement préjudiciable à son appréhension. Car, au travers de ces études variées, émerge une vision complexe mais distincte de la culture sourde, certes porteuse de caractéristiques, projets et tensions en tant que telle, mais surtout, d'une certaine manière, emblématique des ambivalences les plus marquantes définissant la poursuite même du projet moderne et sa concrétisation sociopolitique pour les groupes et les individus. Pour ainsi dire, l'interrogation à propos de la culture sourde débouche inévitablement sur l'exigence de saisir les enjeux les plus fondamentaux liés à la condition moderne, et principalement cette dimension d'appartenance identitaire, si structurante pour la constitution du sujet, qui soulève désormais d'immenses difficultés théoriques.

La notion de « modernité » se révèle être un vocable extrêmement polysémique et connoté, comme tous les termes-clés du langage

fondamental des sciences sociales (culture, identité, communauté, ethnie, rationalité, etc.), toujours placés à mi-chemin entre leur usage courant (médiatique, politique ou quotidien) et leur conceptualisation intellectuelle (elle-même différenciée en des définitions successives et concurrentes). Néanmoins, il s'avère possible, à la suite des études comparatives fort stimulantes de l'anthropologue Louis Dumont, de comprendre la modernité comme une idéologie (au sens d'un ensemble de représentations et d'idées-valeurs) reposant sur la prééminence de la figure de l'individu moral, libre et rationnel (Dumont, 1983). Cette « configuration individualiste », qui émerge au sein d'une matrice théologico-religieuse spécifique liée au développement du christianisme occidental, entraîne – de façon implicite depuis le XVIe siècle et le droit naturel moderne, de façon explicite depuis le XVIIIe siècle et la double révolution, démocratique et industrielle – des transformations majeures dans toutes les sphères de l'agir social : politique, économie, droit, art, morale, etc. Cette « révolution de l'autonomie », ainsi qu'elle a été récemment nommée par l'historien Marcel Gauchet, se voit « habitée par un projet métaphysique. Elle correspond à la redéfinition de l'établissement humain-social sous la totalité de ses aspects en fonction de l'exclusive obéissance à soi-même » (Gauchet, 2007 : 22). Or, les trois dimensions principales qu'identifie Gauchet afin de dessiner les contours de ce bouleversement historique se révèlent trois « vecteurs » à première vue difficilement conciliables, ou tout du moins, leur élaboration dans une sphère idéale ne désigne en rien les modalités pratiques de leur agencement et de leur inscription dans le réel social : la liberté individuelle (le droit), l'auto-gouvernement collectif (la politique) et l'orientation dans le devenir (l'historicité). C'est au travers de cette triple dimension problématique de la politique, du droit et de l'histoire que la modernité se comprend comme « état social » englobant, structurant non seulement un rapport de soi aux autres, comme on l'entend en évoquant la démocratie en tant que forme exemplaire de la modernité politique, mais également un rapport de soi au temps (la production-transformation des normes et valeurs individuelles et sociales dans le devenir), ainsi qu'un rapport de soi à soi (individuel ou collectif), désormais attesté par les interrogations récurrentes sur l'identité, la communauté, la culture, l'authenticité, ou même plus récemment la thématique de la « reconnaissance » (Honneth, 2000), qui en est largement dépendante.

Cette dimension de « l'individualité », ou de la « construction du sujet », à la fois distincte mais interdépendante des sphères de la politique et de l'histoire, constitue l'un des objets socio-anthropologiques les plus importants de la science sociale contemporaine, pour la bonne raison qu'elle s'avère congruente (sans pour autant y être complètement

assimilable) avec la valorisation fondamentale de l'individualisme comme ensemble de perceptions, de réflexions et d'évaluations aptes à orienter la pensée et l'action. Dans la compréhension de la socio-anthropologie holiste (Dumont, mais aussi : Descombes, 1999 ; Vibert, 2004 ; Théry, 2007), l'individualisme n'est jamais une propriété individuelle, qu'elle soit dénigrée (en tant qu'égoïsme ou narcissisme) ou louée (en tant que non conformisme ou originalité), mais bien plutôt une idée-valeur *sociale,* en tant qu'elle correspond – généralement assortie de prédicats plus ou moins définis et abstraits (liberté, égalité, rationalité, volonté, propriété, dignité, etc.) – à l'être-au-monde descriptif, cognitif et normatif attendu des personnes concrètes et des sujets collectifs socialisés dans cet univers de sens particulier. Afin de pouvoir être compréhensibles et audibles, les modalités d'individuation et les revendications de droits doivent alors s'exprimer dans ce *langage commun* qui, dans la modernité, érige la notion d'autonomie en vérité universelle, catégorie cardinale tant sur le plan de l'être que du devoir-être. C'est dire si, dans ce cas, contrairement à la prétention moderne de systématiquement pouvoir distinguer les faits (avérés, prouvés, expérimentés) des valeurs (désirées, exprimées, incarnées), la description (la simple existence reconnue d'un *actant,* pour reprendre le terme de Latour) se trouve indissolublement (mais non mécaniquement) liée à la norme (la *qualification* de cet actant comme libre, moral, rationnel, etc.), et, par la même occasion, aux actions sociales entreprises afin de développer, encourager, favoriser ou défendre cette norme. Ainsi que Dumont y a insisté, reprenant une proposition volontairement paradoxale de Durkheim, « notre société nous fait une obligation d'être libres » (Dumont, 1966 : 21).

Si l'on saisit toute l'importance de cette idée-valeur d'autonomie individuelle (qui encore une fois concerne tant les personnes concrètes que les collectivités, ces deux formes sociales étant passibles d'une individuation qui les élève au statut de « sujet » autonome, doté de propriétés, de droits et de devoirs, et capable de les assumer au nom d'un processus d'auto-détermination : Castoriadis, 1975) au cœur de la dynamique moderne, il devient alors possible de cerner la multiplicité des écueils que suppose sa mise en forme politique et historique, du fait notamment d'une tension originelle et intrinsèque avec les structures et institutions appelées à traduire cette norme « idéale » (norme idéale toujours susceptible d'être retournée contre ses incarnations concrètes). Nous soumettons l'hypothèse que la construction de *l'identité sourde* (avec toutes les ambiguïtés soulevées par cette expression, que nous préférons cependant conserver telle quelle, puisqu'elle se présente justement comme le signe des problèmes que nous entendons ouvrir à la réflexion) constitue un lieu paradigmatique afin d'appréhender la nature

des ambivalences propres à la « société des individus » (Elias, 1991), en tant qu'elle relaye de façon exemplaire les difficultés conceptuelles qui biaisent désormais toute perception claire quant à la nature distinctive de l'*appartenance sociale*. Nous nous efforcerons de déplier trois formes d'ambivalence relationnelle qui nous semblent particulièrement exposées par la trajectoire de l'identité sourde, à savoir, tout d'abord, la description équivoque des institutions modernes comme source duelle d'habilitation et de contrainte pour les individualités, puis deux ambivalences touchant à la compréhension même des idéaux modernes, oscillant entre des polarités contrastées mais *a priori* pourtant tout autant nécessaires à leur existence : d'une part, les références à la nature et à la culture, et, d'autre part, les finalités de l'égalité et de la différence.

I. La rôle des institutions modernes : « liberté et discipline » (Wagner)

Dans sa tentative de proposer une vue synthétique des pratiques sociales de la modernité à l'aune des idéaux et des valeurs censés les orienter discursivement, Peter Wagner propose l'hypothèse de l'existence d'un « conflit cognitif central entre réalisation et réduction de la liberté » (Wagner, 1994 : 21). C'est cette opposition entre deux discours parallèles mais contradictoires et incompatibles qui offre la meilleure entrée afin d'appréhender l'ambivalence formelle des institutions modernes. D'une part, le « discours de libération », qui, d'une certaine manière, se trouve à l'origine même de l'avènement de la modernité, proclame l'émancipation des groupes et des individus à l'égard des oppressions historiques et des déterminations naturelles, par l'intermédiaire d'une raison toute-puissante capable de faire émerger une vérité scientifique dénuée de toute superstition religieuse, un ordre politique fondé sur le consentement mutuel des gouvernés, ainsi qu'un progrès technique fournissant les bases de la prospérité collective et du bien-être individuel. Mais très vite sont apparues bon nombre de théories critiques, tant conservatrices que socialistes, soulignant l'écart béant entre les discours émancipateurs et la réalité sociale, pointant la différence des idéaux élevés et désincarnés constamment proclamés avec les actes et agissements des groupes sociopolitiques énonçant ces objectifs grandioses. La critique marxienne de « l'idéologie », rhétoriques et pratiques de légitimation par lesquelles des intérêts de classe se masquent en vérités universelles, pava la voie à un second discours, que Wagner nomme le « discours de disciplinarisation », lequel, tout en restant fidèle au principe d'autonomie au moins comme idéal paradigmatique, dénonce le mouvement général de la modernité comme accroissement des modalités de contrôle et d'asservissement. Parmi les

figures représentatives de cette nouvelle servitude, l'État joue évidemment un rôle prépondérant, de par la centralité incontournable des appareils administratifs et bureaucratiques, mais également la science et la technique (sous les traits de la rationalité instrumentale) ou, notamment aujourd'hui, l'économie, à travers l'hégémonie du capitalisme et la mondialisation financière.

L'œuvre de Michel Foucault constitue certainement l'une des sources conceptuelles les plus riches dans l'élaboration de ce travail de critique. Sa déconstruction de l'histoire de la modernité comme vaste entreprise de normalisation des conduites sous l'effet de « technologies politiques » concrètes et contextualisées a ouvert la voie pour toute une série d'études historiques, portant d'une part sur le travail scientifique de « catégorisation » (visant à instrumentaliser l'homme afin de le rendre « utile ») et, d'autre part, sur les institutions (au sens formel) de disciplinarisation des corps par « assujettissement » (école, armée, hôpitaux, usines, administrations). C'est dire si le travail de connaissance à propos de l'identité sourde dans sa profondeur historique eut l'occasion d'y puiser toutes sortes d'intuitions fécondes, notamment autour des concepts de « biopouvoir », de « biopolitique » ou de configuration « savoir-pouvoir ». « L'analytique des relations de pouvoir » proposée par Foucault, à l'encontre d'une « théorie du pouvoir » identifiant la domination selon un rapport unilatéral et stable, induit l'existence d'une multiplicité de techniques contraignantes disséminées à travers le corps social. Et surtout, cette hypothèse souligne le rôle « productif » du pouvoir : ce dernier ne se contente pas d'exercer une contrainte sur des éléments (individus, groupes, corps, identités) toujours déjà essentiellement préconstitués, mais il participe au contraire de leur existence, de leur émergence, de leur condition, de leur situation, de leur évolution, d'où la double signification du terme « assujettissement », qui évoque tant l'action de dominer que de « rendre sujet ». C'est en ce sens que des contributeurs de cet ouvrage, à l'image d'Andrea Benvenuto, ont pu évoquer à juste titre les « modes de subjectivation » du sourd, au carrefour de la science et de la morale, à l'aube des temps modernes. Un sourd assimilé selon les lieux et les périodes aux figures de l'animalité, de l'enfant ou du fou, dont on sait qu'elles constituent l'Autre par excellence de la rationalité moderne, de ses configurations discursives et de ses institutions disciplinaires. L'apparition d'un « domaine de l'anomalie » dessinant la position du sourd contribue à conjoindre modes de subjectivation et modes d'objectivation dans un rapport idéologique multidirectionnel et multidimensionnel. L'alliance moderne entre savoir scientifique et pouvoir rationnel a fonctionné dans le cas des sourds comme un dispositif exemplaire de dressage des corps, jugés fonctionnellement déficients

d'un point de vue médicalement « objectif ». La généalogie foucaldienne avait justement pour but de montrer que « le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes » (Foucault, 1975 : 30). Si l'on suit la formation discursive de la pratique médicale, sa prétention toujours vivace à l'objectivité scientifique absolue et incontestée, nul doute que c'est par cette « tyrannie du référent » (Dreyfus et Rabinow, 1984 : 172) que s'est assurée épistémologiquement l'intégration-exclusion du corps sourd à la normalité humaine.

Or, toute la dialectique de la modernité, révélation de son ambivalence intrinsèque, émerge alors de cette co-construction subjective et objective. Car si c'est bien le statut *humain* du sourd qui se voit discuté et, au fil des controverses et des dénis, entérinée, c'est justement *au travers* des discours et des pratiques de normalisation et de disciplinarisation qui le « transforment » en individu humain. Endosser la position foucaldienne jusqu'au bout, et notamment un certain relativisme anthropologique qui destitue l'humanisme moderne de ses certitudes universelles, c'est devoir accepter l'idée que les entreprises opprimantes de « normalisation » et les dispositifs de correction (dont l'oralisation autoritaire post-Milan constitue l'événement paradigmatique) ont pu contribuer à la « fabrication » du sujet sourd, dans toute son ampleur, c'est-à-dire en tant qu'être doté de dignité, de raison et de morale. Les contre-investissements du discours moderne par les opposants à la rationalité disciplinaire que nous expose Benvenuto (l'émancipation intellectuelle, la récupération du concept de « nation », la « culturalisation » de la différence à l'encontre du discours médical de déficience) indiquent combien les moyens dont dispose la communauté sourde dans ses revendications socio-politiques relèvent d'un monde commun, d'un réservoir de ressources normatives inhérentes à la configuration globale dans laquelle ils évoluent. C'est tout l'objectif salutaire des textes de Stéphane Perreault et de Charles Gaucher de montrer cette insertion de la problématique sourde dans l'espace plus large de la modernité, par l'intermédiaire notamment d'une relativisation des mythes fondateurs énoncés par la communauté sourde au sujet de son identité collective, que ce soit le rôle de l'abbé de l'Épée, le congrès de Milan ou même le statut « naturel » (avec toutes les ambiguïtés portées par ce terme) de la langue des signes. Ce nécessaire travail de recontextualisation historique s'effectue notamment en regard des dynamiques socio-culturelles globales (références symboliques, mode d'organisation sociale, institutions de socialisation et d'éducation) qui donnent sens et forme aux politiques publiques interpellant la communauté sourde. Il paraît alors

possible de saisir le rapport de l'histoire sourde à l'idéologie moderne dans toute sa complexité formelle, à l'aide sans doute de l'interdépendance des modalités d'objectivation/subjectivation de Foucault, mais également, dans une perspective plus macro-socioanthropologique, du schéma hiérarchique de l'englobement du contraire de Louis Dumont (1983), ou de la « dualité du structurel » (tant habilitant que contraignant pour les acteurs à l'occasion de leurs pratiques et de leur réflexivité) chez Giddens (1987 : 74). Dans ces deux derniers cas, l'intelligence de la dynamique moderne s'effectue selon une perspective qui souligne la cohérence et la force du discours individualiste, tout en donnant toute sa place, d'une part, aux dimensions d'obligation normative propres aux institutions, et, d'autre part, aux contre-discours émancipateurs qui fleurissent en son sein. Cette complexité constitutive explique d'ailleurs en partie pourquoi les tenants du discours de disciplinarisation, à l'instar des théories féministes ou poststructuralistes, continuent de raisonner, à titre d'idéal principiel, en termes d'autonomie, d'authenticité, d'égalité et de liberté, y compris au travers les figures postmodernes du flux, du réseau, de l'éphémère et du « trans- » (transgenre, transnational, transdisciplinaire, etc.). La prééminence de la valeur d'autonomie, sous ses multiples avatars, oriente la critique de la modernité rationnelle en un sens qui conserve ses idéaux les plus essentiels : d'une certaine manière, il s'agit toujours d'un discours scientifico-normatif, non pas antimoderne mais plutôt « ultra-moderne ».

II. Le dualisme nature/culture et ses impasses

L'antinomie des processus institutionnels modernes, à la fois habilitants et contraignants, émancipateurs et disciplinaires, n'est pas sans lien avec le constructivisme radical qui définit de plus en plus l'auto-appréciation du monde contemporain. Car la prééminence de l'individualisme sur le plan des idées-valeurs rend dorénavant à peu près illégitime, voire incompréhensible, toute norme ou institution qui n'aurait pas comme finalité l'autonomie des sujets, qu'ils soient individuels ou collectifs. On peut même estimer que cette dynamique connaît aujourd'hui une radicalisation au sens où ce ne sont plus seulement les visées qui doivent relever de l'autonomie subjective (la formation par la parenté, l'éducation, la profession, l'art, la religion, les loisirs d'un individu libre, moral, rationnel et épanoui), mais également, de façon inédite, les moyens mêmes qui sont déployés pour ce faire. Ainsi, l'école ou la famille perdent toute dimension hiérarchique et verticale afin de devenir des espaces de négociation entre égaux, où toute contrainte doit être soumise à discussion et agréée selon le consentement des intéressés, et l'on a assisté à un

> recentrage copernicien sur les appétences et les capacités, l'expression et l'épanouissement des sujets singuliers, jusqu'à l'oblitération de la dimension d'imposition sociale de l'éducation, voire, dans les versions paroxystiques de l'individualisme pédagogique, jusqu'à la négation de l'institution par ses propres agents au profit de la plénitude de droit de ses usagers (Gauchet, 2002 : 116).

Selon cette pente générale, qui conjugue selon Castoriadis les deux significations imaginaires sociales que sont la valeur d'autonomie et l'idéal de maîtrise rationnelle, l'idéologie moderne opère selon un dualisme nature/culture très spécifique et de plus en plus prononcé (Descola, 2007), qui oppose l'arbitraire des conventions et cultures humaines à l'universalité d'une nature partout muette et impersonnelle, dont les lois seraient soumises à un savoir mathématique. Les avancées extraordinaires des connaissances scientifiques et de la puissance d'intervention sur les corps biologiques et physiques (à travers les nanotechnologies et les mutations génétiques) ouvrent un horizon quasi-illimité quant à l'arraisonnement de la nature et son instrumentalisation au service des besoins humains, fussent-ils hautement discutables et soumis à des impératifs moralement extrêmement douteux. C'est en partie cette considération générale qui imprègne le sens commun et trouve une traduction théorique dans le mouvement général des sciences sociales, sous les traits de ce qu'on peut nommer faute de mieux « constructivisme », à savoir grossièrement une affirmation épistémologique du caractère socio-historiquement « construit » des formes de vie collective, qui débouche sur une double dimension critique : la récusation ontologique de toute « essentialisation » ou « naturalisation » des normes et institutions suspectées de porter, à l'insu des groupes dominés, une idéologie justificatrice des intérêts élitistes et des pouvoirs établis, d'une part, et, d'autre part, une entreprise politique visant à la déconstruction des catégories et distinctions héritées (de sexe, de genre, de classe, de culture) au profit d'une analyse en termes de différence, de flux, de métissage, de rhizome, faisant relever toute identité d'une réappropriation singulière à vocation émancipatoire. L'apparente hégémonie du constructivisme dans les sciences sociales se perçoit bien dans la réduction du terme de « culture » à ses connotations subjectives et volontaristes (Cuche, 1996 ; Poirier, 2004), ainsi que dans la quête généralisée d'authenticité (« être soi-même » : Flahaut, 2006) qui induit une orientation vers le sentiment d'auto-fondation et l'arrachement à toutes les déterminations jugées oppressives (physiques, psychologiques, sociales). Sans aucun doute, cette approche artificialiste fait fond sur l'ensemble de la tradition inspirée par l'humanisme abstrait des modernes, lequel, nous rappelle Robert Legros dans son petit livre remarquable sur « L'idée d'humanité », repose sur un oxymoron, à

savoir que la condition de l'humanité se caractérise par une capacité d'arrachement à l'égard de toutes ses déterminations dites naturelles. Autrement dit, la nature de l'homme serait d'échapper à toute nature. Au travers d'une logique d'auto-perfectionnement, l'homme se prend lui-même comme objet conscient, et seul ce processus d'autonomisation marque le signe de son humanité, renvoyant toute idée de l'homme à une constitution formelle et non substantielle : « En concevant l'homme à partir de l'idée d'arrachement, d'un arrachement qui est *en lui-même* révélateur de la véritable vocation humaine, les Lumières "déterminent" l'humanité par une indétermination essentielle, sa "nature" par une dimension essentiellement non naturelle » (Legros, 1990 : 46). D'où le paradoxe de l'humanisme moderne, en quelque façon parfaitement métaphysique puisque appuyé sur une colonne absente.

Il ne fait aucun doute à cet égard que la « culturalisation » de l'identité sourde participe de cette tendance générale, d'autant plus que la critique des velléités scientifiques de « naturalisation » objective de la condition sourde (comme réduction biologisante à des déterminants physiques déficients, véritable incarnation d'un « biopouvoir ») entend se déplacer vers une revendication collective d'auto-détermination (*self assertion*) du groupe quant à son devenir historique et ses qualités définitionnelles intrinsèques. Ainsi que le montre Charles Gaucher dans son texte, la « culture sourde » se relie directement au moment expressiviste de la trajectoire moderne identifié par Charles Taylor (1998), selon un triple processus de mise à distance identitaire qui, de manière diversement hiérarchisée selon les points de vue du « monde vécu » expérientiel ou du combat politique militant, comprend également, en plus de la différence culturelle, un soubassement ontologique et une affirmation oppositionnelle. Mais cette structuration complexe de la surdité en tant que phénomène socioculturel ne semble pas pouvoir faire l'économie d'une détermination plus essentielle, plus « naturelle », en un sens, que la seule sociogenèse plus ou moins contingente délimitant les conditions de son émergence. Le texte de Daphnée Poirier rejoint ici certaines considérations de Gaucher : là où, dit-il, certaines logiques du militantisme sourd tendent idéologiquement à « durcir » les frontières (entre Sourds et entendants évidemment, mais plus significativement encore, entre les « purs Sourds » et les autres, rejetés dans des catégories inférieures comme « demi-sourd »), à « ethniciser » la culture (de manière à rendre l'appartenance à celle-ci non dépendantes d'une démarche individuelle, tel l'apprentissage de la langue des signes), à « re-naturaliser » la différence (en faisant de la surdité une inscription principalement corporelle, en inversion symétrique parfaite avec le discours bio-scientifique qui y observe le lieu d'une déficience physique), il existe une tentation radicale, certes extrêmement minoritaire et

jusqu'alors peu expérimentée, non plus de distinguer mais de séparer le monde sourd d'une manière étanche, en construisant des lieux entièrement voués à l'habitat communautaire, d'une part, et, d'autre part, selon l'exemple exposé par Poirier, en affichant la volonté délibérée d'obtenir un enfant sourd par technologie génétique, imposant par là le retour explicite d'un rapport biologisant à l'appartenance.

S'il nous semble que cette oscillation de l'identité sourde quant à ses caractéristiques intrinsèques exprime ici également une des ambivalences fondamentales de l'expérience moderne, c'est parce que cette propension à la naturalisation n'est nullement absente de l'idéologie globale, bien au contraire. Si l'on a pu évoquer « l'apparente » hégémonie constructiviste, en tout état de cause, cette dernière laisse apparaître une multitude d'aspects qui, comme limites foncières à l'activisme techno-scientifique et à la déconstruction des sciences sociales, évoquent la perspective d'un maintien irréductible du naturalisme, à titre de fondation implicite ou de projet explicite. Ainsi, l'armature métaphysique de tout discours sur les « droits humains » (à la liberté, l'égalité, la dignité), dans la filiation du droit naturel moderne, impose-t-elle le respect somme toute arbitraire d'une exigence morale à hauteur universelle, faisant actuellement l'objet d'une promotion internationale, aux relents parfois ethnocentriques et impérialistes (Panikkar, 1999). Sur l'autre versant, il existe de nombreux programmes de « naturalisation de l'esprit » (sociobiologie, cognitivisme) très en vogue, selon lesquels les entités symboliques ou les propriétés intentionnelles postulées par les sciences sociales pourront être réduites aux entités physiques, chimiques ou biologiques postulées à un niveau inférieur d'explication, à l'intérieur d'un cadre explicatif unique procédant par chaînes causales d'événements, que ceux-ci soient situés dans le cerveau ou l'environnement (Quéré, 2001). Les deux options épistémologiques et méthodologiques nommées « constructivisme » et « naturalisme » semblent en fait avoir beaucoup plus d'accointances que ne le laisserait supposer de prime abord leur présentation antagoniste. Par exemple, le « constructivisme » mélioriste qui transparaît dans les recherches scientifiques actuelles à l'échelle de l'espèce (visant à intervenir sur le génome humain) se traduit par l'idée renforcée d'un « naturalisme » déterministe à l'échelle individuelle, puisqu'il est estimé que la modification de certaines caractéristiques biologiques d'un organisme (suppression de gênes potentiellement sources de maladie, ou de « défauts » physiques) favorisera de manière conséquentialiste son existence en tant que sujet humain. C'est dire combien cet artificialisme socio-technique reste étroitement lié aux normes culturelles en vigueur déterminant les canons d'une « vie bonne », ou tout au moins d'une vie qui vaut la peine d'être vécue.

À notre sens, l'un des défis majeurs des sciences sociales consiste, depuis déjà plus d'un siècle, à comprendre la dimension communautaire et social-historique de l'être humain dans un entre-deux qui la distingue tant de la réduction naturaliste que de l'appréhension constructiviste. La culture sourde retrouve ici l'ambivalence de l'appartenance moderne, qui met l'accent sur l'auto-description d'une identité narrative, mouvante et complexe, tout en étant relationnellement instituée par assignation externe, selon une catégorisation qui n'est jamais susceptible d'être renvoyée à un pur différentiel de pouvoir, ou à une décision arbitraire. L'épaisseur concrète du social-historique, du monde commun (qu'on appelait jadis les « mœurs ») énonce les limites du fantasme moderne d'auto-fondation individuelle ou collective (Rey, 2006), sorte d'hyperbole de la valeur d'autonomie dans une visée d'authenticité.

III. Les communautés sourdes entre égalité et différence

Au sein de la dynamique moderne, les valeurs d'égalité et de liberté se sont toujours trouvées en tension, y compris lorsque leur articulation problématique tendait à être pensée en termes immédiatement politiques ou idéologiques dans le socialisme et le libéralisme. La généralisation de l'État-providence comme instrument de réduction des inégalités socio-économiques s'est accompagnée paradoxalement, nous l'avons souligné plus haut, d'une montée des critiques à l'égard des processus d'homogénéisation et de massification engendrés par cette intégration à la société industrielle et productiviste. Le militantisme de « nouveaux mouvements sociaux » aux revendications plus culturelles que matérielles (écologisme, féminisme, minorités sexuelles, communautés ethniques) a favorisé un déplacement général vers la quête de l'accomplissement personnel et de l'authenticité collective, d'où une insistance sur la « différence » comme siège de la singularité et de l'originalité. En effet, dans une sensibilité socio-politique où « l'égalité » jadis invoquée afin d'assurer l'intégration à une citoyenneté partagée et des droits équivalents est désormais perçue davantage comme une tyrannie normalisatrice et un conformisme homogénéisateur, la voie de résistance privilégiée va passer par une « inversion culturaliste du stigmate » :

> Les « nouveaux » mouvements sociaux vont ainsi se caractériser par leur particularisme et leurs préoccupations à caractère prioritairement identitaire et culturel, centrées sur les thèmes de la « différence » et de la « diversité » bien plus que sur celui de l'égalité. On passe de la référence à l'universel à l'affirmation des « minorités », insistant sur leur oppression historique et leur spécificité culturelle, qui appellent un combat contre l'ordre symbolique dominant en vue de se réapproprier le passé, d'obtenir une reconnaissance publique et de défendre les intérêts du groupe (Bonny, 2004 : 56).

Malgré cette évolution, il demeure cependant que les acquis de la révolution démocratique au plan de l'égalité des droits individuels ne paraissent jamais remis en cause : ce qui est en jeu, c'est non pas un rejet de « l'égalité », mais une redéfinition du concept (parfois sous le terme d'« équité ») qui inclurait les différences et singularités des parcours individuels et collectifs. Il s'agit donc en quelque sorte de réintroduire une dimension communautaire (avec les présupposés positifs qui la sous-tendent : solidarité, entraide, partage, réciprocité, etc.) au sein même du monde de l'autonomie, dans l'espoir d'une synthèse réconciliatrice entre liberté et appartenance. La polysémie de la notion de « communauté » (Vibert, 2004-2005 ; 2006 ; 2008), qui entend justement réaliser cette synthèse, explique son emploi hyperbolique au cœur des mobilisations collectives, en qualité d'outil descriptif (définition d'un groupe) et normatif (les valeurs que ce groupe entend porter).

L'importance de la notion de « communauté » au cœur de ce dilemme entre égalité et différence se voit particulièrement bien exemplifiée dans de nombreux textes de notre ouvrage. Ainsi, Benoît Virole décrit-il le développement d'une « culture sourde » particulière, selon le partage d'une langue et de systèmes symboliques, l'apprentissage d'une histoire commune, une expérience tissée d'interactions quotidiennes et de rituels collectifs, la présence d'institutions spécifiques, mais cette identité collective ne peut être analysée séparément de la société englobante (son organisation, ses représentations, ses normes), d'autant plus que la révolution de l'implant cochléaire ouvre de nouvelles perspectives aux possibilités d'intégration, tout en favorisant une « idéologie victimaire » chez certains militants sourds y décelant une pratique biopolitique d'ethnocide. Le mouvement d'acculturation entre mondes sourd et entendant, voie normale d'influence réciproque et d'interdépendance relationnelle, s'oriente alors dans une direction politique qui est celle d'une intégration différenciée, sans doute sociologiquement plus réaliste que le maintien idéologique d'une « différence culturelle » au sens strict. De même, l'approche géographique de Ioana Comat nous conduit-elle à comprendre combien les lieux éducatifs et les espaces institutionnels ayant regroupé les personnes sourdes ont pu devenir des ferments créateurs d'une véritable communauté d'histoire et d'expérience, selon l'élaboration progressive d'une mémoire collective et d'une réappropriation symbolique de pratiques disciplinaires et oppressives. La vitalité de l'univers associatif sourd, ainsi d'ailleurs que sa conflictualité intrinsèque, témoigne de cette tension féconde entre égalité et différence, entre intégration et autonomisation, qui noue les perceptions, représentations et valeurs des minorités contemporaines. L'enquête comparative (France et Québec) sur les lieux collectifs de sociabilité sourde présentée par Sophie Dalle-Nazebi et Nathalie

Lachance confirme ce rapport ambivalent des Sourds à leurs espaces institutionnels, considérés tant comme des lieux potentiels d'acculturation oraliste que de transmission linguistique par des pairs. La diversification des parcours identitaires vécus par les Sourds ne semble pas provoquer de crise irrémédiable pour la constitution de l'identité collective, mais au contraire favoriser à la fois l'investissement public de problématiques (politiques, médiatiques, artistiques, interculturelles) liées à la surdité et le redéploiement international de certains réseaux de mobilisation sourde, notamment chez les jeunes. Le point de vue linguistique exposé par Colette Dubuisson et Christiane Grimard confirme quant à lui cette variabilité des expériences et des trajectoires influençant la construction de l'identité personnelle, selon le rapport aux langues utilisées dans les institutions de socialisation (famille, école, milieu communautaire, groupes d'âge).

À la lecture de ces textes riches et inspirants, on comprend mieux pour quelle raison l'identité sourde va refléter les ambivalences de l'idéologie moderne quant à la dialectique égalité/différence : la « communauté » que les Sourds souhaitent incarner déploie en effet les ambiguïtés constitutives du mode d'appartenance spécifiquement moderne, qui idéologiquement prétend résider dans l'autonomie des individus tout en visant à spécifier les frontières d'une « culture » qui ne saurait être réduite à une somme d'intérêts particuliers. Dans un ouvrage récent (Vibert, 2007 : 21-26), nous avons tenté de circonscrire la notion de « communauté » en proposant une typologie conceptuelle des « modes de communautarisation », selon quatre idéaux-types (qui évidemment s'interpénètrent et se recoupent plus ou moins dans les groupes concrets) : (1) la « communauté » comme *communauté locale*, « milieu de vie », « milieu naturel » (voisinage, amitié, parenté, impliquant des relations de face à face) ; (2) la « communauté » comme *organisation communautaire*, institutionnalisée, association ou regroupement militant autour d'un problème, d'une situation sociale, d'intérêts ou de références commun(e)s, dispensant des services et de l'entraide, revendiquant des droits ; (3) La « communauté » comme *identité collective*, centrée autour d'un trait définitionnel prioritaire qui permet de caractériser et de rassembler des individus divers (origine ethnique, religion, langue, incapacité physique ou psychique, orientation sexuelle) ; et enfin, (4) la « communauté » comme *collectivité englobante*, le plus souvent territorialisée, à la fois politique (visant à la complétude institutionnelle) et culturelle (comme mœurs et traditions jugées « dominantes », « majoritaires »). Il faut préciser que ces « modes de communautés » apparaissent non comme des réalités substantielles, mais plutôt comme des types relationnels, dont chacun émerge à la croisée de compréhensions contextualisées de l'appartenance, mais aussi du

« manque à appartenir » (anomie, désaffiliation, solitude, exclusion) considéré comme danger essentiel du vivre-ensemble moderne, du fait même de l'accroissement de l'autonomie individuelle.

Ainsi, la communauté sourde, à l'instar des minorités contemporaines, se trouve dans une dynamique en tension entre deux exigences contradictoires : au désir d'appartenance (intégration, participation, inclusion) qui permet de combattre l'anomie (exclusion, isolement) par la redéfinition des normes du monde commun (englobant entendants et Sourds) se superpose la revendication d'autonomie (liberté, authenticité, auto-définition), à l'encontre d'une situation socio-historique de dépendance (assignation, subordination, stigmatisation). Or, les quatre modes de communauté distincts proposés plus haut permettent de dessiner les frontières fluctuantes de l'identité sourde, qui s'arrime, de façon successive ou concomitante, à des pratiques d'intersubjectivité et de réciprocité concrète, en des voisinages, quartiers voire villes composés majoritairement de Sourds (communautés locales), à des activités de soutien et d'entraide internes associées à des revendications militantes externes (organismes communautaires), à des catégorisations visant à différencier les « véritables » membres du groupe, par exemple par référence aux degrés de surdité (communauté identitaire), et enfin à définir un « monde sourd », apte à délimiter un mode ontologique d'existence particulier, par opposition au monde entendant (collectivité englobante).

Mouvement aux contours encore si difficiles à cerner, l'identité sourde, en tant que réalité instituante et instituée, ne saurait être comprise sans le rapport aux normes et valeurs qui lui permettent d'émerger et de s'affirmer comme monde distinct. De ce fait, les trois ambivalences de la modernité (parmi d'autres) quant à l'intelligence de ses structures institutionnelles (entre contrainte et habilitation), l'origine de ses fondements (entre la nature comme horizon-limite et la culture comme auto-création humaine) et la poursuite de ses finalités essentielles (entre l'égalité des conditions et la différence des existences) dessinent un cadre conceptuel tout à fait pertinent pour le devenir de la culture sourde, laquelle en retour nous permet d'éclairer ces tensions constitutives, puisqu'elle les intègre, les exprime et les transforme à son niveau propre. S'esquisse ainsi un véritable programme de recherches, qui approfondirait, dans la lignée de ce projet, le comparatisme multidimensionnel (disciplinaire, géographique, historique) guidant notre étude du fait sourd, en le complétant par une mise en relation des formes contemporaines d'appartenance (notamment les « cultures » et « communautés »), toujours indissolublement liées à la hiérarchie de valeurs individualistes qui innerve l'idéologie moderne.

Notices bibliographiques

Bonny, Y., *Sociologie du temps présent – Modernité avancée ou postmodernité ?* Paris, Armand Colin, 2004.

Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Cuche, D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.

Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2007.

Descombes, V., « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », in *Esprit*, 1999, n° 253, p. 65-85.

Dreyfus, H. et Rabinow ; P., *Michel Foucault – Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

Dumont, L., *Homo hierarchicus – Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme – Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

Elias, N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

Flahaut, F., *Be yourself ! Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuits, 2006.

Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Gauchet, M., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Gauchet, M., *La révolution moderne – L'avènement de la démocratie 1*, Paris, Gallimard, 2007.

Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

Legros, R., *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.

Panikkar, R., « La notion des Droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », in *Le retour de l'ethnocentrisme – Purification ethnique versus universalisme cannibale*, Revue du MAUSS semestrielle, n° 13, Paris, La Découverte, 1999, p. 211-235.

Poirier, S., « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel », in *Anthropologie et Sociétés*, 2004, vol.28, n° 1, p. 7-21.

Quéré, L., « Naturaliser le sens : une erreur de catégorie ? », in *Revue du M.A.U.S.S.*, 2001, n° 17, p. 275-292.

Rey, O., *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Paris, Seuil, 2006.

Taylor, C., *Les sources du moi – La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

Théry, I., *La distinction de sexe : une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

Vibert, S., *Louis Dumont – Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004.

Vibert, S., « La communauté est-elle l'espace du don ? De la relation, de la forme et de l'institution sociales », in *Revue du M.A.U.S.S.*, 2004-2005, n° 24, p. 353-374 (1re partie) et n° 25, p. 339-365 (2e partie).

Vibert, S., « La communauté comme figure contemporaine du lien social – Interrogations sur une notion polysémique », in Boudreault, P.W. (dir.), *Génies des lieux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 119-133.

Vibert, S., *La « communauté » dans le miroir de l'État – La notion de communauté dans les énoncés québécois de politiques publiques en santé*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

Vibert, S., « La communauté comme réponse ambiguë au phénomène de l'exclusion sociale », in Gagnon, É., Pelchat, Y., et Édouard, R. (dir.), *Politiques d'intégration, rapports d'exclusion*, Québec, P.U.L., 2008, p. 41-52.

Wagner, P., *Liberté et discipline*, Paris, Métailié, 1994.

Diversitas

Cette collection cherche à étudier la diversité sous les angles politique, juridique, culturel et social en privilégiant le prisme de l'interdisciplinarité. La démarche scientifique proposée fait appel à la fois à la philosophie politique, au droit, à la science politique, à l'histoire de même qu'à la sociologie. Au moment où les sociétés sont de plus en plus traversées par la diversité, les auteurs publiés dans cette collection exploreront des avenues en vue de gérer le pluralisme communautaire et identitaire. Sont mis à l'étude tout aussi bien les pays fédéraux, les pays en voie de fédéralisation que les pays non fédéraux. Des efforts importants seront consentis afin d'enrichir notre compréhension des nations dites sans État, pensons à la Catalogne, à l'Écosse, à la Flandre et au Québec. Une volonté affirmée de mettre en parallèle les enseignements tirés des expériences civilistes et de celles propres au droit coutumier sera au rendez-vous. Les modèles monistes et concurrents seront mis dos à dos afin de saisir la capacité propre à chacun de fournir des réponses à l'instabilité politique tout en poursuivant la quête de justice pour les sociétés minoritaires. La place des métropoles au chapitre de la gestion de la diversité retiendra notre attention de même que les questions de migration des populations et du métissage communautaire. Une sensibilité à la trame historique viendra enrichir la démarche scientifique proposée. Les ouvrages publiés dans cette collection auront en commun leur volonté de faire avancer les débats de société sans privilégier aucune école de pensée.

Dans la collection Diversitas

N° 1 – François Charbonneau et Martin Nadeau (dir.), *L'histoire à l'épreuve de la diversité culturelle*, 173 p., 2008

No. 2 – Hugo CYR, *Canadian Federalism and Treaty Powers. Organic Constitutionalism at Work*, 305 p., 2009

No. 3 – Ricard ZAPATA-BARRERO (ed.), *Immigration and Self-government of Minority Nations*, 177 p., 2009

No. 4 – Ferran REQUEJO, *Fédéralisme multinational et pluralisme de valeurs. Le cas espagnol*, 199 p., 2009

No. 5 – Charles GAUCHER et Stéphane VIBERT, *Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle*, 228 p., 2010